المكتبة الفلسفية

إشراف: د. أحمد عبد الحليم عطية

مارتن هيدجر

الوجود والموجود

تأليف
د. جمال محمد أحمد سليمان

التنوير

الكتاب: الوجود والموجود / مارتن هيدجر

المؤلف: د. جمال محمد أحمد سليمان

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: 00961/1/471357 فاكس: 00961/1/475905

E-mail: dar_altanweer@hotmail.com

dar_altanweer@yahoo.com

سنة الطبع: 2009

مارتن هيدجر

الوجود والموجود

تأليف

الدكتور جمال محمد أحمد سليمان





الوجود والموجود
عند مارتن هيدجر

مقدمة :

الوجود والموجود عند مارتن هيدجر أطروحة هذا البحث هي محاولة لإثبات أن الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون حتى نيتشه ميتافيزيقا الموجود، وأن فلسفة هيدجر فلسفة للوجود وليست فلسفة وجودية، وذلك من خلال عرض تفسير هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا معضداً بنصوص الفلاسفة أنفسهم ، واعتبار فلسفة هيدجر فلسفة للوجود لا يستند على أن هيدجر نفسه قد رفض في رسالته التي بعث بها إلى الجمعية الفلسفية الفرنسية في عام 1937 - أن ينظر إلى فلسفته على أنها فلسفة للتواجد Existenz رغم اهتمامه بتناول التواجد في كتابه (الوجود والزمان)، وأقر بأن المشكلة التي تشغله هي مشكلة الوجود، ولا لأن كلمة الوجودية أسيء استخدامها بحيث لم يعد لها شكل ولا معنى كما يقول سارتر في كتابه *"الوجودية فلسفة إنسانية"* ؛ ولكن لأن السؤال الأساسي والمحورى في فلسفة هيدجر هو السؤال عن الوجود، منه تبدأ كل دروبها وإليه تؤوب ، ولا يعني هذا أن فلسفة هيدجر تفتقر إلى الجدة وثراء الممكنات، كما لا يعني أن تفكير هيدجر لم يخضع لتحول، إذ أن هيدجر الذي شق ضرباً جديداً في التفلسف ابتداءً من كتابه *"الوجود والزمان"* قد طرأ عليه تطور ملحوظ ، فابتداءً من محاضرته *"ما الميتافيزيقا"* التي ألقاها عام 1930 بدأ ينحو نحو البحث في الوجود بما هو وجود منحياً جانباً البحث في الموجود بما هو موجود وهو الطريق الذي بدأ به مسيرة تفلسفه ، بيد أن هيدجر الأول - إن حق لنا هذا التقسيم - لا ينفصل عن هيدجر الثاني ، ولذلك عالج الباحث فلسفة هيدجر بوصفها كلاً.

ومارتن هيدجر (1889- 1976م) فيلسوف ألماني معروف لدى قراء العربية منذ ما يقرب من نصف قرن، وقد ترجمت بعض محاضراته وأبحاثه إلى اللغة العربية. ويتميز هيدجر بغزارة إنتاجه الفكري؛ حيث بلغ ما صدر من أجزاء لأعماله الكاملة

حتى الآن أربعة وسبعين مجلداً. وقد تنوعت أبحاثه وتعددت حتى غطت شتى المباحث الفلسفية تقريباً.

ويوصف هيدجر من قبل المنصفين له بأنه *"مفكر شديد الأصالة"* ؛ لأن دأبه وديدنه في كل ما يتناوله بالبحث العودة إلى الأصل، وهو في الوقت ذاته يتخذ سنداً له من تاريخ الفلسفة، وبخاصة من الفلاسفة السابقين على سقراط في كل منحى ينحوه.

ولأن هيدجر لم يسلك الطريق الأسهل، وفضل شق الدروب الوعرة ولم يدخر وسعاً في البحث عن الحقيقة فقد تعرض لهجوم قاسٍ وعنيف، ووصف تفكيره بأنه شديد الصعوبة. بل لقد اعتبره بيتر فوست *"أحجية عظيمة"* . كما اتهم بأنه *"يتبع ذلك الضرب المرهق العنيف من الاشتقاقات اللغوية"* .

وتعدى النقد حدود الفكر لينال شخص هيدجر نفسه؛ فقد وصفه هوجو أوت في السيرة الذاتية التي كتبها عنه بأنه *"مهلهل ومعارض ومريب وحفيظته مليئة بالأحقاد ومتنصل من المسؤولية"* .

ومما لا شك فيه أن الأشجار التي ترمى بالأحجار هي وحدها المثمرة، كما أن هذا هو ما يحدث مع كل مفكر أصيل.

أما فيما يتعلق بمن تأثر بهم هيدجر فمما لا شك فيه أن هيدجر قد تأثر بشكل واضح بأستاذه هوسرل خاصةً في اقتفائه للمنهج الفينومينولوجى وإن حول الفينومينولوجيا إلى انطولوجيا وصبغها بالتفسير ، كما تأثر بأستاذيه ريكارت ، فندلباند في اهتمامتهما التاريخية، كما تأثر بدلتاي فيلسوف الحياة في نزعته التاريخية، ومنهجه في تفسير الوجود الإنساني دون الاستعانة بأي حقيقة تجاوزه، كما تأثر بماكس شيلر في اهتمامه بانطولوجيا الإنسان وتطبيقه المنهج الفينومينولوجى في دراسة القيم، وتأثر كذلك بفلاسفة المثالية الألمانية خاصةً كانط في اعتباره الإنسان مفهوماً أساسياً لفهم الزمان ومحاولته لإعادة تأسيس الميتافيزيقا، وهيجل في معالجته لانطولوجيا الوجود كما تأثر بنيتشه في محاولته لتجاوز العدمية الأوروبية وفكرة العود الأبدي، كما أخذ الكثير عن ليبنتز واعتبر مبادئه منطلقاً للعديد من أبحاثه

ودراساته خاصةً مبدأ العلة وعبارته الشهيرة "*لماذا كان ثمة شيء ما ولم يكن بالأحرى لا شيء؟*".

وثمة تأثر واضح كذلك في تفكير هيدجر بأرسطو إذ يعترف هيدجر نفسه أن اكتشافه للعلاقة الحميمة بين الوجود والحقيقة يعود الفضل فيه إلى أرسطو كما تأثر بفهمه للوجود والفلاسفة السابقين على سقراط خاصة بارمنيدس وهيراقليطس. وقد ترك واقع أوروبا المأزوم إبان وعقب الحربين العالميتين أثراً واضحاً على تفكيره.

وتأتي أهمية فلسفة هيدجر من قدرتها على تجاوز الجدل الذي دار طويلاً بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة حول أولوية الفكر على الواقع أو الواقع على الفكر والقضاء على ثنائية الذات / الموضوع التي ورثتها الفلسفة من ديكارت، كما أنها أحدثت تحولاً جذرياً في العديد من المفاهيم الفلسفية سواءً في نظرية المعرفة أو في فهمها للزمان أو فهمها للحقيقة. واستطاعت أيضاً طرح السؤال عن الوجود على مستوى أكثر أصالة من أي فلسفة أخرى منذ فجر الفلسفة اليونانية، واهتمت اهتماماً بالغاً – خاصة في الفترة المتأخرة – بالتفكير واعتبرته السبيل الوحيد للخروج من أزمة الإنسان المعاصر، كما أنها أولت الإنسان اهتماماً كبيراً.

وما أحوجنا في هذه اللحظة الحرجة من تاريخ أمتنا العربية إلى السؤال عن الوجود والتفكير في واقعنا العربي الذي يتطلع إلى حضور يحقق له وجوداً أصيلاً ويحقق للإنسان العربي حريته وكرامته.



الفصل الأول

موقف هيدجر من الميتافيزيقا الغربية

تمهيد

أولاً - نقد المنطق

ثانياً - نقد ميتافيزيقا الحقيقة (أفلاطون)

ثالثاً - نقد أسس علم الوجود عند أرسطو

رابعاً - نقد ميتافيزيقا الذاتية (ديكارت)

خامساً - نقد انطولوجيا ليبنتز

سادساً - نقد ميتافيزيقا الذاتية المتعالية (كانط)

سابعاً - نقد ميتافيزيقا التصور (هيجل)

ثامناً - نقد ميتافيزيقا القيمة (نيتشه)

تاسعاً - نقد المثالية المتعالية (هوسرل)

تمهيد

يسبق الموقف النقدي الذي يتخذه الفيلسوف من سابقيه أو معاصريه الجانب الإبداعي لديه(*)، ولا يعني هذا بطبيعة الحال أن الموقف النقدي يجب أن يتشكل دفعة واحدة مسبقًا؛ نظراً لارتباطه بتطرق الفيلسوف إلى موضوعات جديدة في البحث؛ ولارتباطه أيضاً بالتطور الفكري للفيلسوف. ومن الممكن ألا يتجاوز الفيلسوف الموقف النقدي إلى الجانب الإبداعي.

ولأن من يملكون الرؤية هم وحدهم الذين يتسنى لهم اتخاذ موقف، كان على هيدجر - فيلسوف الوجود الذي يرى أن الانتباه إلى نور الوجود وحقيقته يمثل الطريق الأمثل لإخراج العالم من ليله الذي بدأ يدخل فيه؛ ولإنقاذ أوروبا من عدميتها المهلكة، وانتشال الإنسان المعاصر من غربته - كان عليه أن يتخذ موقفاً من تاريخ الميتافيزيقا الغربية، والذي هو في الوقت ذاته تاريخ الوجود.

وبشكل عام، فقد رأي هيدجر أن الفلسفة - أو بالأحرى الميتافيزيقا- قد جعلت الموجود شغلها الشاغل ونسيت الوجود لأن *"الميتافيزيقا بقدر ما تسأل عن الموجود بما هو موجود تبقى بجانب الموجود ولا تعود أبداً إلى الوجود بما هو وجود."* (1) صحيح أن الميتافيزيقا تتصور الموجود في وجوده وبذلك تفكر في وجود الموجود ولكنها لم تفكر في الاختلاف بينهما ومن الصحيح أيضاً *"أن الميتافيزيقا تعترف أن الموجود ليس بدون وجود، لكنها تعلن ذلك بالكاد (وتعود)*

(*) لا يعنى هذا الأولية المطلقة للموقف النقدى على الإبداع، بل يعنى الأسبقية المنطقية. فلكي يكون هناك نقد يجب أن يوجد أولاً ما ينُقد، أي الإبداع. وهذا يتفق تماماً مع فكر هيدجر فيما يتعلق برفضه إعطاء النفي أولوية على الإثبات.

(1) Heidegger, M, Der Rückgang in den Grund der Metaphysik inhalt in Was ist Metaphysik.

Vittorio Klostermann Verlag Frankfurt, 1965, P. 8.

فتنقل الوجود ثانيةً إلى الموجود" [1] وإذا كانت الميتافيزيقا الغربية قد عُنيت بالتنوير – خاصة ابتداءً من عصر النهضة – فإنها *"تحدثت عن نور العقل، ولكنها لم تفكر في إنارة الوجود"* [2] ، ولأن شغلها الشاغل الموجود *"لم تستحضر الوجود بما هو موجود للغة"* [3]. بل غفلت عنه على نحو متواتر طيلة تاريخها الممتد وبشكل يدعو للدهشة والاستغراب.

وإذا ما استثنينا الفلاسفة السابقين على سقراط، فسنجد أن هذه هي السمة الغالبة على الميتافيزيقا الغربية. وكان أفلاطون أول من خطا تجاه التعلق بالموجود وحده؛ حين جعل الوجود مثال يعاين.

وخطورة هذا المنحى الأفلاطوني أنه جعل المثل – التي ترمز للتحجب أي الوجود – رؤية تُرى، وفي هذا الصدد يقول أفلاطون في فيدون على لسان سقراط *"أفلا يجب أن إذاً أن ينكشف لها الوجود بواسطة الفكر إن كان له أن ينكشف؟ "*[4]، كما جعل أفلاطون من الذات – بما أنها هي التي ترى – سنداً لوجود الموجود؛ فلم يكن ما فعله أفلاطون إذن حدثاً عارضاً في تاريخ الميتافيزيقا، إنما كان حدثاً مؤسَّساً.

وإذا كنا في عالمنا العربي نقول: إن الفيلسوف إما أن يكون أفلاطونياً أو أرسطياً، فإن هيدجر يؤكد أن *"كل ميتافيزيقا أفلاطونية"* [5]. ولا يعني هذا أن هيدجر ينكر

---

(1) Heidegger, M, Die SeinsGeschichtliche Bestimnumg des Nihilismus, inhalt in Nietzsche,.

Band 1, Günther Neske Verlg, Pfüllingen, 1961, P. 347 .

(2) Heidegger, Martin, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, inhalt in Zur.

Sache des denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, P.73.

(3) Heidegger, M, Der Rückgang, op. cit, P. 8.

(4) أفلاطون : فيدون؟، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة : 1966،ص 125.

(5) Heidegger, M, Der Rückgang in den Grund der Metaphysik inhalt in Was ist Metaphysik.

=

تأثير أرسطو -الذي يلقب بالمعلم الأول حتى يومنا هذا - أو قيمة فلسفته ، ولكن السبب الذي تعاظم من أجله تأثير أفلاطون يعود إلى طريقة فهمنا للميتافيزيقا.

يقول هيدجر: *"إن فهمنا(*) الوحيد للميتافيزيقا حتى الآن أنها أفلاطونية، وعلاوة على ذلك فنحن نستهين بالأثر الماهوي التاريخي لميتافيزيقا أرسطو التي لا تقل أهمية"* [1].

لكن هل بالفعل كل ميتافيزيقا أفلاطونية ؟ وهل هناك بالفعل ناظمة عقد واحدة تجمع كل تاريخ الميتافيزيقا الغربية ؟ وماذا عن هذه المذاهب الفلسفية التي تبدو متناقضة ومتباينة ؟

يقول هيدجر: *"الفلسفة منذ أرسطو - الذي يعتبره هيدجر متابعاً لأفلاطون - ظلت - ولا شك أن هذا بسبب التغيرات التي حدثت خلال مجرى تاريخها - ظلت هي نفسها؛ لأن التحولات ما هي إلا ضمان للقرابة والنسب*[2]*.إذنْ ما الأساس الذي تعود إليه كل هذه المذاهب الميتافيزيقية الغربية ؟*

إنه البحث في الموجود ونسيان الوجود" ومنذ بداية الميتافيزيقا الحديثة مع ديكارت أصبح كل موجود بقدر ما يكون موجوداً يُفهم على أنه ذاتية" [3].

وإذا كان من الصحيح أن أفلاطون هو الذي وضع لبنات الذاتية الاولى، فمما لاشك فيه أن هذه النزعة لا يعدم لها أصل في الفكر اليوناني قبله؛ فحين أعلن بروتاجوراس مقولته الشهيرة *"الإنسان مقياس كل شيء"* ، أعطى دفعة قوية لهذه النزعة.

Vittorio Klostermann Verlag Frankfurt, 1965, P. 8.

(*) يشير ضمير (نا) إلى الغرب بطبيعة الحال، وإن كان من الممكن قراءة الميتافيزيقا العربية من نفس المنظور الذي يقرأ منه هيدجر الميتافيزيقا الغربية.

(1) Ibid, P.237.

(2) هيدجر، مارتن : ما الفلسفة؟، ترجمة محمود رجب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1974 ،ص 64.

(3) Heidegger, M; Hegels Begriffer der Erfahrung, inhlalt in Holzwege, Vittorio Klostermann, Verlag, Frankfurt, 1950, P.141.

ويبدو أن نقد سقراط للاتجاه السوفسطائي لم يقض تماماً على هذه النزعة، بل إنه تأثر بها هو وتلميذه أفلاطون؛ فالنزعة الذاتية *"وقد دخلت الفلسفة مرة لم تعد لتُنسى حتى لو ألغتها الفلسفة أخيراً"* (1)، إنها أشبه بالشَّرك الذي تطول خيوطه الناقد والمنقود على السواء. ورغم ذلك لم تُعرف بهذا الاسم إلا ابتداءً من ديكارت، بينما بدأت خطواتها الاولى في البحث عن أصل الشيء منذ أرسطو. *"ففي الميتافيزيقا التقليدية منذ أرسطو أصبح كل شيء، وخاصة الموجود* υποκείμενον(*)*، وهذه حُددت فيما بعد بوصفها ذاتية"* (2).

فالذاتية إذنْ لم تكن ظاهرة فكرية ظهرت فجأة، وإنما خضعت لسلسلة طويلة من التشكُّل. إنها بناء أقامه الفلاسفة لبنة لبنة بجهودهم الدؤوبة، ودعموه بعطائهم المتواصل، ولم تخضع في ظهورها للصدفة. كما لم تكن اكتشافاً *"فلم تكن الذاتية تنتظر الفلاسفة مثلما كانت أمريكا المجهولة تنتظر وسط ضباب المحيط مكتشفيها. لقد بنوها، صنعوها، وبأكثر من طريقة"* (3).

ولكن ما ماهية الذاتية تلك التي أمكنها أن تصبح الفلك الذي يدور في مداره الفكر الغربي بأكمله، وبحيث جعلت القرابة بين الفلاسفة بديهية ؟(4)

الذاتية(*) تعني ببساطة إعطاء الذات الإنسانية دوراً محوريّاً في الوجود؛ بحيث

---

(1) ميرولوبونتي، موريس : تقريظ الفلسفة، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت : 1983 ، ص 172 .

(*) كلمة υποκείμενον يونانية تعني أصل الشيء، والحقيقة الثابتة وراء ما يصاحبها من صفات متغيرة. انظر : مكاوي، عبد الغفار: مدرسة الحكمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1967، ص 283 هامش.

(2) Heidegger, M., Die Metaphysik als Geschichte des Seins, inhalt in Nitzsche, band I, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1961, P.435.

(3) ميرولوبونتي، موريس: المرجع السابق، ص 171 .

(4) نفسه .

(*) يرى هيدجر أن كلمة ذاتية subiectum تتكون من مقطعين : sub- iectum ، وهي ترجمة لاتينية وتأويل للكلمة اليونانية υποκείμενον ، وتعني ما هو تحت والمؤسس، والسند، das unter-und

=

يصبح كل شيء في الوجود مرتبطاً بها، وكل موجود يجد سند وجوده في معرفتها له، وفي تصورها له.

ولا شك أن هذا التصور للذات يجد سنداً له في تصورنا للذات الإلهية. وربما كان تصور مركزية الأرض يستمد أصوله من هذه النزعة أيضاً. ومن ثم فالذاتية *"ليست شيئاً أو جوهراً، بل منتهى العام والخاص أيضاً.... إنها متلونة"* (1).

ولعل أحد أشكال هذه التلونات يتبدى في المصطلح اليوناني ουσία (**) الذي يحمل دلالة مزدوجة؛ بحيث يعني ما هو عام، ويعني في الوقت ذاته الموجودية seiendheit (***). وبناءً على ذلك فإن الاسم السائد للوجود ουσία يخدعنا بالفعل منذ بداية الميتافيزيقا عند أفلاطون. الأوسيا (الحضور) تعني الموجودية (أي كون الموجود موجود)، وتعني أيضاً الجنس العام بالنسبة للموجود(2). أي أنها تشير إلى العمومية وإلى العام في نفس الوقت.

بيد أن الحديث عن العمومية وما هو عام تلاشى شيئاً فشيئاً، وأصبح الموجود

= zugrunde-liegende – لما هو معروض من حيث ذاته ، das von sich aus schon vor-liegende ، انظر:

. Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, op. cit, P.141

(1) ميرولوبونتى ، موريس : المرجع السابق، ص 172.

(**) الاسم ουσία مشتق من الأصل المستخدم في تصريف الفعل الشاذ Σίναί (أن يكون). وفي التراث الأرسطي يترجم عادة بوصفه جوهراً substance ، مع أن مترجمي أفلاطون يفضلون أن يترجموه ماهية Essence ، وتواجد Existence ،أو موجود Being .بينما يقترح هيدجر أن نفكر في الأوسيا كمرادف للاسم المشتق παρουσία (الحضور). انظر :

Heidegger, M., Being and Time, translated by John Macquarrie, Edward Robinson, Black Well, Oxford, U.K. Cambridge, U.S.A., 1992, P.47.

(***) تتكون كلمة الموجودية seiendheit من مقطعين؛ الأول : seiend أي الموجود، والثاني : النهاية Heit، وهي نهاية تدخل على اسم المفعول أو الصفة فتحولها إلى اسم مؤنث يعطي معنى العمومية بدرجة أقل من الجنس العام، والذي تعطيه النهاية (e). ويتضح هذا بشكل أفضل من خلال كلمة Wahr حق. فإذا أضيفت إليها النهاية (e) تصبح Das Wahre أي الحق. انظر :

القاموس الألماني: Duden, مادتي Wahr, Sein.

(2) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P.211.

هو كل ماهنالك وما عداه هشيماً وقبض الريح. وقد جاءت الخطوة الاولى على يد فلاسفة العصور الوسطى الذين اتخذوا من الكتب المقدسة نقطة انطلاقهم، فدعموا أسس الذاتية، وأكملوا التمركز حول الموجود، وقاموا بتحويل الميتافيزيقا إلى لاهوت.[*] وإن كانت هذه الإمكانية متاحة من قبل لدى أفلاطون وأرسطو على السواء.[**]

ولما كان اهتمام فلاسفة العصور الوسطى منصباً على تصور العلاقة بين الله ومخلوقاته، فكان لابد أن يكون مدخلهم الأنطولوجيا و*"الانطولوجيا هي في نفس الوقت لاهوت"* [1]، بل إن الميتافيزيقا هي في ذاتها لاهوت، ومن ثم كان لابد أن تدخل التحويرات المناسبة على المفاهيم والمصطلحات لتتماشى مع طبيعة معالجتها، فتغيرت الحقيقة في الميتافيزيقا *"لتصبح امتيازاً للعقل الإنساني/ الإلهي، واكتملت ماهيتها فيما يسمى باليقين"* [2].

ولما كانت مقولتا الماهية والتواجد من المقولات المحددة لبنية أي فلسفة، وكان لابد أن يصطبغا بالثقافة الكنسية، فقد تحولت الماهية إلى ماهية الموجود الأعلى، وأصبح التواجد معلولاً له.

وقد وحدت فلسفة العصور الوسطى بين الله والوجود، فأصبح *"الله هو*

(*) من الجدير بالذكر هنا فيما يتعلق بالفلسفة العربية التي - يجهلها هيدجر تقريباً - أن الكندى جعل موضوع الميتافيزيقا في رسالته إلى المعتصم (الحق سبحانه). وسمى ابن سينا كتابه الذي عالج فيه مشكلات الميتافيزيقا (الإلهيات). أما ابن رشد فقد سمى شرحه على أبحاث أرسطو في الفلسفة الاولى (ما بعد الطبيعة). وكلها مسميات تدور في فلك الفكر الديني.

(**) يقول أرسطو : هناك ثلاث فلسفات تأملية؛ الرياضيات والطبيعة واللاهوت. والعلوم التأملية مفضلة على العلوم الأخرى، واللاهوت مفضل على العلوم التأملية الأخرى. انظر :

Aristotle, The Metaphysics, part I, translated by Hugh Tredennik, M. A, William Heinemann . Ltd, London, 1963, P. 297.

أما أفلاطون فقد عرف الفلسفة في محاورة ثياتيتوس بأنها "التشبه بالله بقدر الطاقة" أنظر مكاوي، عبد الغفار "لم الفلسفة" منشأة دار المعارف، الأسكندرية، 1981. ص35.

(1) Heidegger, M., Die SeinsGeschichteliche,, Op.Cit, P.348.

(2) Heidegger, M., Die Metaphysik als Geschichte, Op.Cit., P. 422

الوجود الحقيقي، هذا يعني أن كل شيء آخر ما عدا الله ليس إلا وجوداً جزئياً لا يستحق اسم الوجود على الإطلاق. وهكذا فإن كل ما يبدو لنا بوضوح شديد أنه واقعي على الأصالة، كل ما هو حولنا، عالم الامتداد والتغير قد ألقى بأسره في عالم الظاهر إلى مرتبة اللاحقيقي الزائف" [1].

ولما كانت الماهية هي ماهية الموجود الحق – الله – وكان الوجود الحق هو وجود الله؛ فقد أصبح من الممكن القول بأن الله وحده هو الذي يجمع بين الماهية الحقة والوجود الحق *"ففي الله وحده تتحدد الماهية والوجود في هوية واحدة"* [2].

ولما كان لابد من إيجاد علاقة بين الله (الموجود الحق) والعالم (عالم اللا حقيقة) – لأن القول بعدم وجود علاقة بينهما يؤدي إلى القول بوجود ما هو غير خاضع للإرادة الإلهية أو ما يعزب عن علمها – فقد لعبت مقولة العلية دوراً أساسياً في الربط بين العالمين، لكنها لم تكن بنفس الدلالة التي تفهم الآن، وإنما كانت لله على حساب العالم؛ حيث *"لا شيء يوجد ولا شيء يتطور ولا شيء يفعل لكنه يتلقى الوجود والتطور والفاعلية من الوجود اللا متناهي...الله"* [3] وبذلك أصبح الموجود الحق – الله– موجوداً متميزاً فريداً عن باقي الموجودات. وامتد تأثير العصور الوسطى إلى عصر النهضة، بل ربما إلى ما بعد عصر النهضة بكثير *"فقد ظلت الثقافة الحديثة مسيحية حتى عندما أصبحت غير مؤمنة"*. وظهر هذا التأثير بشكل واضح في مقولتي Essentia –أي الماهية – والـ Existentia أي التواجد، فأصبحت الـ(ما يكون)Was-sein [*] أي الماهية تعني Essentia أي الجوهر [1]،

---

(1) جيلسون، أتين : روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 1982،ص94 .

(2) نفسه : ص 101 .

(3) نفسه: ص 103.

(*) يستخدم هيدجر مصطلح الـ (ما –يكون) das was- sein للإشارة إلى الماهية، بينما يستخدم مصطلح الـ (هذا يكون أو أن يكون) das daß– sein للإشارة إلى التواجد؛ يقول : إن الوجود يختلف في das sein –daß و das was- sein، ومع هذا الاختلاف والإعداد له يبدأ تاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا. Heidegger, Die Metaphysik als. P. 401.

=

وأصبحت Existentia – التي تتعلق بالبناء الأنطولوجي يتحدد معناها انطلاقاً من Actualiats، أي الفاعلية، أي بالنظر إلى العلية[2].

وقد ظلت الأنطولوجيا الحديثة متأثرة بالتصور اللاهوتي فيما يتعلق بتصورها لله، خاصة عند (ليبنتز) *"فلم يعد يتم التفكير في الله من حيث هو علة ماهوية من منطلق اللاهوت، لكن أصبح يتم التفكير فيه من منحى أنطولوجي محض بوصفه الموجود الأعلى والذي يصبح كل موجود - بل وحتى الوجود ذاته - معلولاً له"* [3].

وإذا كانت فلسفة العصور الوسطى قد تصورت العالم على نحو ما تصوره أفلاطون عالم أشباح وظلال، فكان لابد لعصر النهضة أن يعيد إلى العالم ما سلب منه، بيد أن ذلك لم يحدث إلا بظهور ديكارت على ساحة الفكر.

ومع ديكارت كما يقول (هيجل): *"ومع الأنا أفكر خطت الفلسفة للمرة الاولى إلى الأرض الثابتة حيث أمكنها أن تصبح في بيتها"* [4]. وعلى هذا الأساس الجديد الذي وضعه ديكارت للفلسفة المتمثل في مبدئه (أنا أفكر فأنا إذن موجود)، وبتكريس حضور هذه الأنا المفكرة عبر تاريخ الفلسفة الحديثة حدث انقلاب تام في البحث الفلسفي[5]؛ تمثل في تحويل التركيز على الذات الإلهية إلى تركيز على الذات الإنسانية؛ بحيث أصبح كل موجود يُفهم على أنه ذات. كما تحول السؤال الميتافيزيقي على الأصالة ما الموجود، ليصبح مع بداية فلسفة العصر الحديث *"سؤالاً عن المنهج"*، وعن

=

ويقول : إن التمييز بين daß- was- sein , sein، لا يتضمن قصة تعليمية عن التفكير الميتافيزيقي إنه يعرض لحدث في تاريخ الوجود. أنظر .Heidegger, Die Metaphysik als Geschichte. P .402

(1) Heidegger, M., Les Problemes Fondamentaux de la phénoménologie, traduit par Jean Francois Cortine, Gallimard, Paris, (W-D), P. 33.

(2) Heidegger, M., Die Metaphysik, Op. Cit, P. 417

(3) Ibid., P. 448

(4) Heidegger, M., Das Ende der Philosohie, Op.cit, P.68.

(5) Heidegger, Les Problemes Op. Cit, P.155.

الطريق،وعن الإنسان نفسه. . .إن السؤال" *ما الموجود؟*" تحول إلى سؤال عن الحقائق المطلقة الخالدة، وعن الأساس المطلق الذي لا يتزعزع للحقيقة[1] .

والمنهج المسؤول عنه داخل إطار الفلسفة الحديثة لا يفهم بوصفه طريقة للفحص أو البحث من أجل الفهم، لكن يُفهم ميتافيزيقياً بوصفه" *طريقة لتحديد ماهية الحقيقة التي يمكن أن تتأسس من خلال قدرة الإنسان وحدها*" [2] .

وعبر المحاور الثلاثة التي تتميز بها كل حضارة عن الأخرى باختلافها في ترتيب موقع كل منها-الله / العالم / الإنسان- حددت الفلسفة الحديثة بنيتها" *في إطار الكزمولوجيا والسيكولوجيا واللاهوت أو الثلاثية؛ الطبيعة والإنسان والله، المجال غير المكتوب الذي يتحرك فيه كل التصور الغربي عندما يفكر في الموجود في مجموعه بطريقة الميتافيزيقا*" [3] . وأكملت تمركزها حول الموجود، فحولت كل ما هو عام وكلي إلى عيني ، فلم تعد" *الفيزس*" - كما كانت عند اليونان- ما يتفتح من تلقاء ذاته، بل أصبحت تعني الطبيعة والأرض والكوكب والنبات والحيوان.

ومن هذا الاختلاف الخاص بالكزمولوجيا تكون السيكولوجيا بوصفها نظرية النفس والروح، وبخاصة النفس والروح الإنسانية، وبوصفها ماهية العقل الحر،و بجانب السيكولوجيا والكزمولوجيا وفوقهما يخطو اللاهوت؛ ليس بوصفه التفسير الكنسي للوحي الإنجيلي، ولكن بوصفه التفسير العقلي- الطبيعي- للتعليم الإنجيلي عن الله بوصفه العلة الاولى لكل موجود[4].

وداخل بنية هذه الأطر الثلاثة تحددت ثوابت التأسيس الرئيسية لأنماط التفكير. وبما أن الماهية هي المقولة الرئيسية، فقد أصبح" *يتم التفكير في الماهية على الدوام بوصفها ماهية الموجود*[5] *ولم يعد العقل هو ملكة التأصيل والتأسيس، بل أصبح يُفهم على أنه علة أو*

---

(1) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, op.cit, P. 142.

(2) Ibid., P. 133.

(3) Ibid., P. 59.

(4) Ibid., P. 58.

(5) Heidegger, M., Die SeinsGeschichtliche, op.cit, P. 345.

حساب Ratio" *وترجمة كلمة Ratio بمقتضى ذلك هي اسم آخر للذاتية"* (1).

وحين اعتبرت الميتافيزيقا الحديثة أن التفكير هو السبيل الوحيد لتأسيس وجود الموجودات؛ تغيرت الخاصية الأساسية للتفكير من كونها ممارسة حرة للكشف عن الحقيقة لتصبح *"الخاصية الأساسية للفكر المعاصر هي التصور"* (2). وبناء على ذلك أصبح وجود الموجود" *يأتي مثل وجود كل الموجودات في كل ميتافيزيقا من التصور* (*)(3).

كما أصبحت ماهية الحقيقة - التي تم الربط بينها وبين حقيقة الموجود- تُفهم انطلاقاً من نظرية الحكم في المنطق، وبالتالي أصبحت الحقيقة تتحدد انطلاقاً من ماهية التصور. وحين جعل كانط الذات هي التي تضع شروط الإمكان الموجود *"أصبحت موجودية الموجود ملتبسة؛ فالوجود – أي وجود الموجود- يعني الموضوعية، وفي نفس الوقت يعني الحقيقة الواقعية"* (4). أي أن الوجود أصبح يعني الشروط الواجبة لوجود الموجود، أي شروط الإمكان، أي الموضوعية. وفي نفس الوقت يعني الوجود الفعلي للموجود، أي الحقيقة الواقعية. ولما كان الشغل الشاغل للأنطولوجيا(**) المعاصرة هو الموجود - سواءً من حيث واقعيته أو من حيث هو موجود- فقد أصبح بالإمكان أن تتحول الأنطولوجيا المعاصرة إلى نظرية للمعرفة، والتي تتخذ بدورها من الموجود موضوعاً لها.

وهذا ما تعكسه بوضوح فلسفة كانط *"فالشكل المعاصر للأنطولوجيا هو*

---

(1) Heidegger, Die Metaphysik als Geschichte, op.cit, P. 431.

(2) egger, Was Heisst Denken, inhalt in Vortrage und Aufsatze, Günther Nesk Verlag , Pfüllingen , 1954, P.141.

(*) لا ينتقد هيدجر التصور بما هو تصور؛ لأن التصور عنده نمط من أنماط التفكير، ولكن ينتقد التفكير التصوري الذي يحيل الظواهر إلى صورة عقلية مجردة. يقول : إن الخاصية الأساسية للفكر أنه يتصور، والتصور يتضمن الاستماع، إن التصور نفسه هو إعادة استحضار، وكذلك يتأسس الفكر في الاستماع والإصغاء. انظر : Ibid., Loc. Cit.

(3) Heidegger, Hegels Begriff, Op. Cit, P.134.

(4) Heidegger, Der Europaische Nihilismus, op.cit, P. 237.

(**) يعرف هيدجر الأنطولوجيا بأنها علم الوجود. انظر:

Heidegger, M., Les Problemes, Op. Cit, P 34 .

الفلسفة المتعالية التي أصبحت نظرية للمعرفة" [1]. وقد ترتب على ذلك أن أصبحت موضوعات الميتافيزيقا ما هي إلا موضوعات للذات العارفة.

وقد مهد الحديث عن الوجود - بوصفه شرط الإمكان، وبوصفه ما هو واقعي للخطوة التالية في تاريخ الميتافيزيقا، وحتى حين تصبح العلاقة بين ما هو واقعي وبين الوجود جدلية، بحيث يصبح بالإمكان أن يكون الكلي العام واقعياً، كما يمكن أن يكون الواقعي كلاً عاماً، وفي هذه الحالة فإن الموضوعية والذاتية يصلان إلى نقطة بحيث تنفي كل منهما الأخرى عن طريق المباشرة واللاتعيّن.

وحينما نصل إلى هذه الإمكانية نكون قد وصلنا إلى (هيجل)، ومع المعرفة المطلقة تكتمل الميتافيزيقا الغربية؛ فاكتمال *"الميتافيزيقا يبدأ مع ميتافيزيقا هيجل للمعرفة المطلقة بوصفها معرفة مطلقة للروح والإرادة"* [2].

ولأن في اكتمال كل شيء نهايته، كان لابد من إعلان هذه النهاية. وقد جاءت هذه الخطوة على يد (نيتشه) الذي عبر عن الشكل الأخير للنزعة الذاتية؛ فجعل الموجود هو كل شيء، ولذلك اعتبره هيدجر *"يبتعد عن الحركة الشكلية في الفلسفة الحديثة، ويفكر بالقرب من التجريبية الإنجليزية"* [3]. كما أنه في الوقت نفسه ضحية التناقض السائد وغير الصحيح بين بارمنيدس وهيراقليطس؛ وذلك لأن كلاً من هيراقليطس وبارمنيدس ينطقان بلسان حال الوجود، وإن اختلفت لغتاهما أو حتى لغة أي فيلسوف آخر، لأن الاختلاف بين المفكرين أشبه بخصام العشاق[4]. بيد أن اختلاف لغة الحديث عندهما قد دفع بالبعض إلى القول بأنهما متناقضان.

و من ثم فليس نيتشه وحده هو الضحية، وإنما كل أولئك الذين حاولوا أن

(1) Heidegger, M., Überwindung der Metaphysik, inhalt in Vorträge und Aufsatze, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1954, P.74.

(2) Ibid., P. 76.

(3) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, op.cit, P. 180.

(4) Heidegger, M, Über den Humanismus, Brief an Jean Beufret Paris inhalt in Überliefrung und Auftreg Afranck AG. Verlag Bern, 1947, P. 82.

يجعلوا من اليقين المبدأ الأول للفلسفة؛ لأنهم بإنزالهم اليقين منزلة المبدأ الأول قد أعطوا الذات دوراً محورياً في الوجود؛ باعتبارها وحدها التي تمنح اليقين.

ولما كان اليقين لا يتأتي بالنسبة للذات إلا فيما هو موجود، لذلك ظلت الميتافيزيقا ملتصقة بالأرض حتى أصبحت لا ترى، وكانت كلما خالجها الشك في مسلكها – بما يوحي ببصيص من النور – تخطو خطوة للأمام في نفس الاتجاه؛ لتظل أمينة على الإرث الأفلاطوني، ولم تفكر أبداً في العودة إلى الوراء لتؤصل ذاتها.

وهكذا نكتشف – فيما يقول هيدجر *"أن تفكيرنا المعاصر لم يعثر بعد بوضوح على طريقه الفريد المميز. إننا لم نصل إلا إلى هذا، نغمات للتفكير متعددة؛ الشك واليأس من ناحية، واعتناق أعمى لمبادئ غير ممحصة يصارع بعضها بعضاً من ناحية أخرى. الخوف والقلق اختلطا بالأمل والثقة"* [1]. ونكتشف أيضاً أن *"الفلسفة الحديثة فشلت في تقديم تأمل أنطولوجي مرضٍ للوعي بالموجود"* [2].

والشعور بهذه النهاية لم يكن وقفاً على هيدجر، بل إن نيتشه قد أدرك هذه العدمية ولكنه لم يكن بإمكانه تجاوز هذه العدمية؛ وكيف له ذلك، وفلسفته ذاتها ميتافيزيقا، وكل ميتافيزيقا أفلاطونية، أي أن مآلها إلى ما آلت إليه الميتافيزيقا المعاصرة، أي إلى العدمية. وقد حاول (هوسرل) الخروج من هذه الأزمة، غير أنه – فيما يرى هيدجر – لم يستطع أن ينجو من شراك النزعة الذاتية.

ويبدو أن هيدجر قد رأى في نفسه الشخص الوحيد الذي يمكنه القيام بالكشف عن الطريق الفريد والمميز للتفكير. وقد تراءى له هذا الطريق على أنه يبدأ من التاريخ الميتافيزيقي ذاته. وليس من خارج التاريخ. بل إن الطريق المميز هو تجاوز التاريخ الميتافيزيقي ذاته؛ فهو لا يتحرك إذن بمعزل عن التاريخ، بل يتخذ من التاريخ قوة دافعة للأمام.

وإذا كان البعض سيرى أن محاولة العودة لقراءة التاريخ للكشف عن إمكانياته الخبيئة ولمحات النور التي يحتويها هي بمثابة تقهقر عن السير للأمام، فإن هيدجر

---

(1) هيدجر، مارتن : ما الفلسفة؟، المصدر السابق، ص 71 .

(2) Olafson, Frederick, A., Philosophical review, Juli, 1991, P. 524.

يرى أن *"الخطوة للوراء لا تعني خطوة منعزلة للتفكير... ولكن الخطوة للوراء تحدد خاصية تحاورنا مع تاريخ الفكر الغربي...إن الخطوة للوراء تبدأ مما لم يفكر فيه بعد - أي من الاختلاف(*) بما هو كذلك - إلى ما تم التفكير فيه حتى الآن*"[1](**).

وعن طريق التحاور مع التراث والإصغاء إلى ما يقوله، وإنطاقه بما سكت عنه تتحقق الأصالة والمعاصرة.

من أجل ذلك دعا هيدجر إلى تجاوز الميتافيزيقا الغربية، ولكي يتسنى له القيام بهذه المهمة دعا إلى تقويض Destruktion(***) الميتافيزيقا الغربية فما العلاقة بين تقويض الميتافيزيقا الغربية وتجاوزها ؟

إن تقويض الميتافيزيقا الغربية عند هيدجر يعني تقويض الموروث Bestand التقليدى في الأنطولوجيا القديمة حتى نصل إلى الخبرة الأصلية التي اكتسبها التحديد الأول.... للوجود[2] . فتقويض تاريخ الميتافيزيقا هو إذن محاولة للبحث عن اللمحات المضيئة وعن التفكير الأصيل في تاريخ الميتافيزيقا الغربية. وهو بهذا المعنى اكتساب للتاريخ الميتافيزيقي، ولا يعني بأي حال من الأحوال التحطيم أو الهدم، بل يعني *"التنحية جانباً للتقريرات التاريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة. تقويض تاريخ الأنطولوجيا يعني أن نفتح آذاننا، أن نجعل أنفسنا متفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود، وبالاستماع إلى الحديث نحصل على الاستجابة*" [3].

(*) الاختلاف المقصود هنا هو الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود.

(1) Heidegger, Die Onto- Theo - logische VerFassung der Metaphysik, inhalt in Identität und Differenz, Max Niemeyer Verlag, Tubingen,1956 , P.116.

(**) يقول ليبنتز في معنى قريب من هذا :"إن الإنسان لكي يحسن القفز للأمام ينبغي عليه أن يتراجع للوراء". انظر : الفندى، محمد ثابت: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت : 1974 ، ص 42.

(***) يفهم هيدجر التقويض على أنه تفكيك إذ يقول : إن التكوين الفلسفي هو بالضرورة تقويض، هذا يعنى تفكيك De- construction انظر:

Heidegger. M., Les problémes, Op. Cit. P 41.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977, P.22.

(3) هيدجر: ما الفلسفة؟، المرجع السابق،ص 66، 67.

وإذا كان هذا ما يقصده هيدجر بتقويض تاريخ الميتافيزيقا؛ فماذا عن تجاوز الميتافيزيقا الذي تعرض *"لسوء فهم كثير"* على نحو ما يقول هيدجر؟ [1]

إن تجاوز الميتافيزيقا لا يعني – بأي حال من الأحوال – الدخول في معركة مع التراث الميتافيزيقي، ولا ارتياد طريق ملتبس تكون الغاية منه الانتصار لجانب على الآخر، بل يعني أن نفكر في تاريخ الوجود [2]. وتجاوز الميتافيزيقا بما هو كذلك – أي تفكير في الوجود – هو الحدث Das Er - eignis ، وفي ذلك يتحول الوجود نفسه من كونه نسياً منسياً إلى موضوع للتذكر. يتحول إلى حضور يجعل الحاضر حاضراً والموجود موجوداً [3].

وبناءً على ذلك فتقويض تاريخ الميتافيزيقا بحث واستكشاف لنور الوجود، والتجاوز تفكير في تاريخ الوجود الذي يعرض نفسه فيه بوصفه قدراً له أي للوجود. وفي ظل هذا القدر *"لا يكون تفكير أفلاطون أكثر اكتمالاً من فلسفة بارمنيدس، وفلسفة هيجل ليست أكثر اكتمالاً من فلسفة (كانط) فكل عصر من عصور الفلسفة له ضرورته الخاصة"* [4].

ولا يجب أن نفهم من حديث هيدجر عن الضرورة التي تكون لكل عصر أن هيدجر ينوى عبر مشروعه الطموح - تقويض تاريخ الأنطولوجيا وتجاوز الميتافيزيقا الغربية- أن يتحدث عن ضرورة شبيهة بالضرورة التي تتجلى في المنهج الجدلي عند هيجل؛ لأن هيدجر يرفض مثل هذه الضرورة صراحة حين يقول: *"لا يمكن تصور الفلسفات الفردية وعصور الفلسفة، وقد انبثق بعضها من بعض انبثاقاً ضرورياً كضرورة العملية الجدلية"* [5] ؛ لأن مثل هذا التصور لن يتيح لنا بأي حال من الأحوال أن نقف على الماهية الحقة للفلسفة، وإن كان بإمكانه إثراء

(1) Heidegger, M., Überwindung der Metaphysik, Op.cit, P.71.

(2) Ibid., P. 78.

(3) Ibid., P. 71.

(4) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op. cit. P.62.

(5) هيدجر : ما الفلسفة؟ ، المرجع السابق ، ص 64.

معلوماتنا عن المذاهب والاتجاهات الفلسفية المختلفة. فما الضرورة التي يتحدث عنها هيدجر على أنها ضرورة خاصة ؟ وفيم تختلف عن ضرورة هيجل؟

إنها الضرورة التي تخضع لقدر الوجود.ومن خلال قدره يرسل الوجود هباته وينشر أنواره.وهذه الضرورة هي في نفس الوقت التي تحكم الخطأ الذي وقعت فيه الميتافيزيقا بنسيانها الوجود؛فهي إذن ضرورة ذات دلالة مزدوجة. وهذه الضرورة بدورها ينتج عنها ضرورة راهنة يمليها علينا الوضع الحالي للميتافيزيقا.

يقول هيدجر:" *إن الضرورة الراهنة تستوجب استعادة المشكلات في البساطة، ومن خلال هذه البساطة وحدها يمكن للفلسفة أن تستعيد قوتها*" (1). فهيدجر إذن - كعادة الفلاسفة الألمان - يحاول تقديم رؤية كلية لتاريخ الميتافيزيقا، ولكن من منظور مختلف عن هيجل، وإن تحدث عن ضرورة من نوع خاص. ولكن أليست هذه هي الأخرى ضرورة ؟

وعلى أية حال، فإن الحديث عن رؤية كلية - فيما يبدو- لابد أن يكون مصحوباً بالحديث عن كلي مستقر تحت البناء، وقد يتجلى هذا الكلي القابع تحت البناء بشكل ضروري ضرورة جدلية، أو ذا ضرورة خاصة. بمعنى آخر لابد أن يكون الحديث عن الرؤية الكلية مصحوباً بالحديث عن الضرورة.

وإذا كان هيدجر قد عرض رؤيته بشكل يفتقد كثيراً إلى المعالجة الأكاديمية المنسقة - وإن كانت رؤيته محكمة إلى حد كبير- فهو يعالج الموضوع الواحد على فترات متباعدة وفي كتب مختلفة، ويعود إلى الموضوع الواحد أكثر من مرة، وربما برؤية مجاوزة لرؤيته الاولى، كما هو الحال مع (كانط) مثلاً، وهو ينتقل من مناقشة موضوع إلى مناقشة موضوع آخر؛ خاصة في كتبه التي هي عبارة عن مجموعة مقالات، مثل كتابيه"*علامات على الطريق*" و"*محاضرات ومقالات*".

وإذا كان هيدجر قد تحاور مع كل الفلاسفة تقريباً عبر تاريخ الفلسفة، فإن

(1) Heidegger, M., Metaphysische AnfangsGrunde der Logik in Ausgang von Leibniz, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1978, P.11.

الباحث سيقتصر هنا على عرض رؤية هيدجر لثمانية فلاسفة فقط هم:

"أفلاطون" ؛ نظراً لأهميته التاريخية بوصفه المؤسس الأول لانحراف الميتافيزيقا الغربية نحو التعلق بالموجود.

و*"أرسطو"* ؛ بوصفه مؤسس الميتافيزيقا، وواضع أصولها كعلم، وبوصفه طارحاً لرؤية مباينة إلى حد ما - لرؤية أفلاطون.

و*"ديكارت"* ؛ بوصفه أباً للفلسفة الحديثة، وأول من جعل من اليقين مبدأ الفلسفة الاولى.

و*"ليبتنز"* ؛ من حيث إنه طارح لأكثر الأسئلة عمقاً، وبوصفه معبراً عن الشكل الأكمل الذي وصل إليه المنطق.

و*"كانط"* ؛ بوصفه أول من وضع السؤال عن الموجود وعن الزمان في الفلسفة الحديثة، وبوصفه محاولاً لتأسيس الميتافيزيقا، وبوصفه ناقداً للعقل البشري، ورادًّا له لحدوده.

و*"هيجل"* ؛ بوصفه معبراً عن اكتمال الميتافيزيقا الغربية في شكلها المطلق.

و*"نيتشه"* ؛ بوصفه الفيلسوف العدمي على الأصالة، والمتحدث الرسمي عن عدمية الغرب.

و*"هوسرل"* بوصفه أول من حاول تجاوز أزمة النزعة الذاتية في الميتافيزيقا الغربية.

ويسبق الباحث ذلك بتقديم نقد هيدجر للمنطق بوصفه آلة للعلوم.

أولاً - نقد المنطق:

قبل أن نقدم نقد هيدجر للمنطق، يجب علينا أولاً أن نعرف المنطق. إن المنطق على نحو ما يعرفه هيدجر - انطلاقاً من تفسيره لكلمة منطق - هو *"اختصار للكلمة اليونانية λογική - ومعناها - يعقل، وتكملها كلمة ἐπίστημη وتعني - العلم الذي يستخدم اللوجوس (العقل). إن اللوجوس يعني هنا بقدر ما هو ممكن*

الحديث. Rede(*) *ومن الصحيح أنه بمعنى إفصاح aussage، وإخبار Prädiktion، وهذا يعني أن نقول شيئاً ما عن شيء ما"* (1)، كأن نقول: مصر قلب العروبة، فلسطين محتلة .. إلخ.

إن هذه الأقوال التي عن الأشياء تعطينا تحديداً للشيء الذي نتحدث عنه أو نقول عنه ما نقوله، و*"نحن نسمي هذا التحديد فكراً، ومن ثم يصبح المنطق – الذي هو علم اللوجوس – علم التفكير"* (2). بيد أننا نفهم التفكير في نفس الوقت على أنه تفكير في شيء ما، وبالتالي *"أصبح التفكير مرتبطاً بالشيء، ومن ثم المنطق"* (3).

ولأن المنطق هو آلة العلوم، فقد صبغ بصبغته هذه كل سبل التفكير *"إن منطق التفكير الفيزيائي والرياضي والفيلولوجي والتاريخي واللاهوتي، وقبل كل ذلك التفكير الفلسفي* (*)*، إن منطق هذه النظم جميعاً شيء Sachhaltig، إنه منطق المادة"* (4).

وعلى هذا الأساس يأخذ التعريف السائد للمنطق الآن مشروعيته، وذلك حين يعرف المنطق على النحو التالي: *"المنطق علم يبحث في صورة الفكر"* (5).

ويقصد بصورة الفكر العلاقات القائمة بين أجزاء شيء ما، والتي تؤلف في الوقت ذاته الشيء بما هو كذلك، وتميزه عن غيره؛ إذ *"من الواضح أن تميز الأشياء بعضها عن البعض الآخر إنما يتم في الواقع على أساس صورة الشيء لا مادته"* (6). وبطبيعة الحال فإن المنطق على هذا النحو *" يفهم التفكير بوصفه تصوراً عن*

(*) يقول هيدجر: اللوجوس ليس كل حديث، ولكنه تلك الحالة لما يتجلى بمعنى ما يترك ظاهراً. انظر:
Heidegger, Sein und Zeit, Op. Cit, P. 44.

(1) Heidegger, M., Metaphysische AnfangsGrunde der Logik, Op. Cit, P. 1.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P.2.

(*) ربما يشير هيدجر هنا إلى تعريف الفلسفة بأنها البحث في الموجود بما هو موجود.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، حـ 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: 1981، ص 3.

(6) محمد مهران رشوان: مقدمة في المنطق الرمزي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 1987، ص 2.

الموجود في وجوده" [1]، طالما أنه يبحث في صورة الشيء أو الموجود.

لكن الواقع أن المنطق ليس كذلك، إذ أن المنطق بوصفه علم اللوجوس *"يسأل عما ينتمي اللوجوس – للقول، للتحديد والذي يقع فيه ماهية التفكير بشكل عام"* [2]. فالمنطق – من حيث هو علم اللوجوس من وجهة نظر هيدجر – يبحث في انتماء الموجود للوجود.

ولعل تحول المنطق من كونه تفكيراً فيما ينتمي للوجوس إلى التفكير في الشيء والمادة بما هو شيء ما، إما أن يكون تأكيداً zu-sage، أو إنكاراً Ab-sage، وقد أخذ هذا التعبير حرفياً؛ فأن تؤكد تعني أن تُقر بأنه منتمٍ origehzug، وأن تنكر تعني الاتفاق على أنه غير منتمٍ Nicht zugehorig [3].

وباعتبار القول إما أن يكون تأكيداً أو إنكاراً أُدخلت الحقيقة(*) إلى المنطق من حيث اعتبار القول – أو بالأحرى الحكم – إما أن يكون صادقاً أو كاذباً؛ حيث إنه *"في كل التقليد (المنطقي) يعتبر الحكم بوصفه أولياً، هو الحامل الأصلي للحقيقة، والحقيقة بوصفها خاصية للقول من حيث ما يكون حقاً"* [4].

وبناءً على ذلك أصبحت الحقيقة تجد مكانها في الحكم، في القول. إن الحقيقة *"لا تتكشف فقط في الحكم، لكنها تستمد ماهيتها من ماهية – الحكم – وكل هذا يقوم تحت افتراض الفكرة التقليدية عن الصدق"* [5]. *وحين يصبح صدق الحكم وكذبه هو*

---

(1) Heidegger, M., Über den Humanismus, Brief an Jean Beufret, Paris, inhalt in überlieferung und Auftrag, A. Franck. AG Verlag, Bern, 1947, P. 98.

(2) Heidegger, Metaphysische AnfangsGrunde, Op. Cit, P. 2.

(3) Ibid., P. 29.

(*) تدرج الحقيقة عادة داخل مبحث نظرية المعرفة. ويعد السؤال ما الحقيقة؟ السؤال الأول في نظرية المعرفة، والحقيقة التي يعنيها هيدجر ليست هي حقيقة الأمر الواقع، أو الحقيقة الدينية أو العلمية، وإنما الحقيقة بما هي حقيقة، ويفهم هيدجر الحقيقة بشكل عام في علاقتها بالتحجب أي بوصفها اللاتحجب الذي انتزع من التحجب ليقف في نوره.

(4) Ibid., P 47.

(5) Ibid., P.153.

الشغل الشاغل للمنطق تصبح "الخاصية الأساسية (للمنطق) هي الحقيقة" [1].

وعندما تكون الخاصية الأساسية للمنطق هي الحقيقة يكون المنطق هو الميتافيزيقا، أي ميتافيزيقا الموجود، وذلك لأن الحقيقة – بما أنها تستمد ماهيتها من الحكم – ليست إلا تصوراً ذاتياً للشخص الذي يصدر الحكم. بيد أن التصور يكون دائماً متعلقاً بشيء ما أو بموضوع ما أو بالأحرى بالموجود. وعلى ذلك تصبح الحقيقة متعلقة بالهوية، التي تكون بين الشيء وفكرتنا عنه، و*"خاصية الحقيقة بوصفها هوية*[*] *توصلنا إلى الحقيقة بوصفها تطابقاً"* [2].

وحين تصل الحقيقة إلى التطابق يصل المنطق إلى اكتماله ونهايته؛ فالتطابق يعني -كما يقول المناطقة العرب – مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان؛ وهذا يعني بالدرجة الاولى أن تصبح الحقيقة حبيسة التصور، فما حقيقة هذا التطابق ؟ يقول فالتر بيميل: *"دعنا نأخذ على سبيل المثال العبارة : هذا المنزل كبير ، المنزل مبني من الأحجار، إن العبارة ليست على الإطلاق مادية ، إننا نستطيع أن نعيش في المنزل ، ونستطيع أن نؤجره ونبيعه ، ولا شيء من ذلك ينطبق على العبارة"* [3]، ويحاول هيدجر أن يوضح الأسس التي تقوم عليها فكرة التطابق، فهي تستند إلى أساس لاهوتي قوامه *"تطابق الشيء (المخلوق) مع العقل الإلهي"*، ولكنها في الوقت ذاته تستند إلى أساس ميتافيزيقي قوامه توافق الشيء المعطى مع التصور المعقول عن ماهيته، وهي أخيراً تكتسب صدقها من بداهة هذا التصور عن ماهية الحقيقة[4].

والواقع أن حقيقة الشيء لا تقوم في التطابق، إنها تستند إلى الحقيقة بما هي

---

(1) Ibid., P. 280.

(*) يرى هيدجر أن خاصية الهوية التي تكون للحقيقة في التطابق هي أن الفكرة تعني نفسها. انظر:
Heidegger, M., Metaphysische AnfangsGrunde, Op. Cit, P. 84.

(2) Ibid., P. 155.

(3) Biemel, Walter, Martin Heidegger: An illustrated study, translated by J L. Mehta Routledge & Kegan Poul, London and Henley, 1977. P. 80.

(4) هيدجر، مارتن، في ماهية الحقيقة، في كتاب نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1977، ص 257-258.

حقيقة، والحقيقة بما هي حقيقة لها ضد، وهذا الضد أي اللاحقيقة جزء من ماهية الحقيقة نفسها، و"*ماهية الحقيقة تخضع للرفض، وهذا الرفض ليس نقصاً ولا خطأ (لأن) الحقيقة في ماهيتها لا حقيقة Un-wahrheit*" (1) فكيف إذن يتسنى لنا أن نفهم حقيقة الشيء إنطلاقاً من هذا الفهم للحقيقة بما هي حقيقة، يقول هيدجر: إن الماهية الماهوية لشيء ما من المحتمل أنها تتأسس فيما يكونه الموجود في الحقيقة، إن الماهية الحقة شيء ما يتحدد من وجوده الحق Wahrsein، من حقيقة الموجود أي أن الحقيقة هي حقيقة الوجود، بل يمكننا أن نقول أن الحقيقة هي تحجب الوجود، ولكي يتسنى لنا فهم الحقيقة على هذا النحو يطالبنا هيدجر بأن نفكر في الحقيقة ابتداءً من الكلمة اليونانية إليثيا بوصفها لا تحجب الموجود، وهذا يتطلب منا أن نتخلى عن فهم الحقيقة إبتداء من المنطق، إذ لا يمكن أن يكون المنطق هو الحكم النهائي في مسائل الفلسفة الاولى حتى وإن كان"*المنطق يقدر بوصفه قاضي محكمة العدل الذي يؤسس كل ما هو خالد (ويعتبر) أن من البديهي أنه لا يوجد إنسان عاقل من حقه – بما هو السلطة المختصة الاولى والأخيرة لأحكامه – أن يرتاب فيه*" (2).

كما أن المنطق إذن يتأسس على الميتافيزيقا، وهو في نفس الوقت يؤسس الميتافيزيقا ولعل اتخاذ المنطق أساساً للميتافيزيقا يتضح جلياً من خلال ليبنتز الذي يجسد تاريخ المنطق كله، وذلك حين قال بالتطابق، واعتقد أن مهمة الميتافيزيقا هي اشتقاق المحمول من الموضوع على اعتبار أنه متضمن فيه. في حين يشكل هيجل الشكل المكتمل لتأسيس الميتافيزيقا على المنطق، وذلك عندما اعتبر الوجود المقولة الاولى الكلية واشتق منها باقي المقاولات، وهنا تتحول الميتافيزيقا إلى نظرية للمقولات إن نظرية المقولات تأخذ على عاتقها التمييز بين حقول الموضوعات، بل"*إن نظرية المقولات أصبحت من خلال ذلك وبالنسبة للعلوم النظرية مؤسسة لكل نظرية*

(1) Heidegger, M., Der Ursprung Der Kunstwerk Inhalt in Holzwege. P43.

(2) Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt,1976. P. 28.

التمييز الصوري لبنية الحكم والتي هي قبل ذلك العمل العلمي الفريد" [1]

وإذا كانت الميتافيزيقا ترد هنا إلى المنطق المعاصر فإن المنطق المعاصر يظهر خلطاً جديداً للمشكلة، ليس برد الميتافيزيقا للمنطق، ولكن برد المنطق نفسه للرياضيات. إن المنطق المعاصر هو المنطق الرمزي، إنه يتبع منهج الرياضيات[2]، والتي ما هي إلا تصورات مجردة لا شأن لها بالموجود ولا بالوجود.

وأخيراً، فإن نقد هيدجر للمنطق لا ينبغي أن يفهم منه بأي حال من الأحوال – أن هيدجر *"ينبذ التفكير الدقيق (ويريد) أن يستخدم بدلاً منه عشوائية الغرائز والشعور، أو (يريد) أن يستخدم اللاعقلانية"* [3]، وإنما نقده للمنطق يعني أن المنطق حاد عن هدفه الأول الذي يجب أن يضعه نصب عينيه دائماً، وهو أن نفكر في الموجود من خلال اللوجوس.

ولنبدأ الآن مع محاورة هيدجر للفلاسفة الذين تحدثنا عنهم سابقاً، ولتكن البداية مع أفلاطون.

ثانياً - نقد ميتافيزيقا الحقيقة (أفلاطون) :

إن أفلاطون حين قسم الوجود إلى عالمين: عالم مفارق للطبيعة، وعالم حسي، واعتبر العالم المفارق هو الموجود الحق الذي يقف في مقابل العالم الحسي بوصفه الموجود الظاهري Scheinber Seiende *"عندئذ تبدأ الميتافيزيقا مع سقراط وأفلاطون"* [4]، وتمثل نظرية المثل لب فلسفة أفلاطون، ومن نظرية المثل،[*] وعلى

---

(1) Pöggoller, Otto, Der Denkweg Martin Heidegger, Günther Neske Verlag Pfüllingen, 1990, P. 21.

(2) Heidegger, M., Metaphysische AnfangsGrunde, Op. Cit, P. 132.

(3) Heidegger, M., über den Humanismus, Op. Cit, PP. 95 : 96.

(4) Heidegger, M; Hegels Begriffer der Erfahrung, inhlalt in Holzwege, Vittorio Klostermann, Verlag, Frankfurt, 1950, P.162.

وجه التحديد من رمز الكهف في محاورة الجمهورية يبدأ هيدجر تفسيره لأفلاطون، ويحدد الهدف من هذا التفسير - ليس بالنسبة لأفلاطون فحسب، وإنما بالنسبة لكل تاريخ الميتافيزيقا الغربية - بأنه محاولة لقراءة" *ما لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فكره*" [1]، أي قراءة المسكوت عنه في فكره.

لكن أليس هذا النوع من التفسير محفوفاً بالمخاطر ؟ أليس من الممكن أن يُحمِّل النص أكثر مما يحتمل ؟ أليس من الممكن أن يكون مثل هذا التفسير" *مهدداً بالانحراف إلى نوع من التأويل المغتصب*"؟ [2]

وإذا كان طرح هيدجر لهذا التساؤل يعكس إلى حد كبير وعيه بخطورة المهمة التي يقبل عليها، فلن يتسنى لنا معرفة مدى التزام هيدجر بموضوعية تفسيره إلا بعد أن يتم هيدجر مهمته لتفسير التراث الميتافيزيقي. ولكن لماذا اختار هيدجر رمز الكهف دون غيره ؟ ولماذا كانت نظرية المثل على وجه التحديد موضع اختيار هيدجر لتفسير أفلاطون ؟

إن هيدجر يرى أن المسكوت عنه في هذا الرمز[*] يعبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقةأو - والمعنى واحد - يعبر عن تحول في تحديد ماهية الوجود. وهذا التحول[3] *الذي حدث* لدى أفلاطون في ماهية الحقيقة أو ماهية الوجود هو" *القانون الخفي*" الذي يعتمد عليه ما يقوله، أي أفلاطون[4]، بل ما تقوله كل الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون حتى نيتشه.

=

(*) الكلمة التي يترجمها الباحث بكلمة مثال هي idee.

(1) هيدجر: نظرية أفلاطون عن الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ضمن كتاب نداء الحقيقة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1977 ، ص 303 .

(2) نفسه: ص 319.

(*) يستخدم هيدجر تعبير höhlengleichnis أي تشبيه الكهف، ويترجمها عبد الغفار مكاوي بـ رمز الكهف.

(3) نفسه: ص 303.

(4) نفسه: ص 319.

ومع أن الأليثيا قد تكون *"موضوع تجربة أصيلة في (رمز الكهف)، وقد تذكر وتؤكد في مواضع بارزة من النص، فإن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحتل مكان الصدارة بدلاً من اللاتحجب"* [(1)]. وهذه الماهية الأخرى التي تحتل مكان الصدارة تتمثل في الرؤية التي تتجلى عبر ما تقوم به النار في رمز الكهف من إنارة وإضاءة؛ فكل شيء – كل موجود – يعتمد على *"ظهور (المُظهَر)* [(*)] *والتمكن من رؤيته"* [(2)]. وبناءً على ذلك لعبت الرؤية – أو بالأحرى النظرة دور المؤسس. فـ*"كل شيء يتوقف على سلامة النظرة، وبفضل النظرة الصحيحة تصبح الرؤية والمعرفة... وتصبح الحقيقة هي صواب الإدراك والتعبير"* [(3)].

لم تعد الحقيقة إذن هي اللاتحجب الذي ينتزع من التحجب أي الذي يظهر في النور ، بل أصبحت هي الوجود الظاهري الذي يُرى ويعايَن عبر الإدراك العقلي للنفس العارفة. والرؤية التي تصبو إليها النفس العارفة التي تؤسس في الوقت ذاته ماهية الحقيقة، هي رؤية *"أرفع موضوع للمعرفة و(الذي) منه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة لنا"* [(4)]. فهي إذن ليست رؤية عالم الأشباح والظلال، وإنما رؤية عالم المثل، وعلى وجه الخصوص رؤية مثال الخير الذي يتصوره أفلاطون، لا على أنه الغاية التي تصبو إليها النفس العارفة وحسب، بل أيضاً على أنه *"علة العلم والحقيقة"* [(5)]. ولذلك فإن بإمكان هذا المثال وحده دون غيره أن *"يجعل الموجود بما هو كذلك ممكناً"* [(6)].

بيد أن هذا المثال القادر على جعل الموجود ممكناً قد شبهه أفلاطون بالشمس

---

(1) هيدجر : نظرية أفلاطون، المصدر السابق، ص 332.

(*) يترجم عبد الغفار مكاوي كلمة Erscheinenden بكلمة الظاهر. ويفضل الباحث ترجمتها بكلمة المُظهَر؛ لأنها اسم مفعول من Erscheinen التي تعني التبدى والظهور والتي تعطيها السابقة Er زيادة تفعيل، بينما كلمة الظاهر يقابلها Schein؛ لمزيد من التوضيح انظر : الفصل الرابع من هذا البحث.

(2) هيدجر : نظرية أفلاطون، المصدر السابق، ص 333.

(3) نفسه : ص 345.

(4) أفلاطون : الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة : 1985 ، ص 407.

(5) نفسه : ص 413.

(6) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op.Cit, P. 225-226.

التي لا تمنح النور فقط، ولكنها تمكنه من عدم الاحتجاب *"إنها في نفس الوقت تمده بالدفء"* [(1)]. ومثال المثل - باعتباره شبيهاً بالشمس - هو *"واهب الرؤية وهو المرئي ومن ثم القابل للمعرفة. ومثال الخير في مجال المعرفة هو الذي يحقق كل ظهور، ولهذا أيضاً فهو في نهاية الأمر الرؤية المرئية"* [(2)]. فهل يمكن أن يقرأ المثال عند أفلاطون على هذا النحو ؟

يقول جان فال: *"الكلمة التي لجأ إليها أفلاطون عند وصف ماهية الأشياء هي εiςς، وتترجم عادة مثال... على أن هذه الكلمة ، وكذلك كلمة ίςεα التي أستعملها أفلاطون تعني مظهراً أو شيئاً مرئياً"* [(3)]، وعندما يصبح المثال هو المرئي *"لا يسمح بظهور شيء آخر، إنه هو ذاته (المُظهَر nende cheidass) الذي لا يعنيه إلا ظهور نفسه"* [(4)]. وحين يصل تصور أفلاطون للمثل إلى هذه الدرجة يكون قد أعطى للمثل سيطرة *"لا على اللاتحجب فحسب، بل على الوجود"* [(5)] أي أن المثال في هذه الحالة يصبح في مرتبة أعلى من الوجود ، وفي هذا الصدد يقول روس: *"إن المثال يفوق لوجود جلالاً وعظمةً...إنه يهب موضوعات المعرفة جميها حقيقتها، ويهب قوة المعرفة لمن يعرف هذه الموضوعات"* [(6)].

وهكذا يكون أفلاطون قد أكمل التحول في ماهية الحقيقة أو الوجود بنقله عالم المثل - الذي هو في حقيقته غير حقيقي وغير واقعي - إلى المرتبة الاولى، ونقل الوجود - الذي هو حقيقة الحقيقة إلى المرتبة الثانية؛ بمعنى أن أفلاطون حين جعل *"مائية washeit[(*)] الموجود..... تتحدد بوصفها مثالاً"* [(**)(1)]. واعتبر المثال هو

---

(1) Ibid., P. 224.

(2) هيدجر : نظرية أفلاطون، المصدر السابق، ص 337.

(3) فال جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، ص، 21.

(4) نفسه، ص، 334 .

(5) Heidegger, M., Der Europaisch Nihilismus, Op. Cit, P.225.

(6) D,Ross, Platons Theory of Ideas,Oxford,1951, P.345.

(*) كلمة مائية washeit تتكون من مقطعين was بمعنى "ما"، والنهاية heit وتعبر عن الماهية، أي "ما يكون". وهو تعبير لا وجود له في اللغة الألمانية، وإنما نحته هيدجر.

مثال المثل – من خلال فهمه لمثال الخير على أنه كذلك – كان عليه أن يعتبر المثل هي الموجود الحق، بل هي الوجود ذاته. إنها *"الكل الموحد للكثرة"* [2]. أي اللوجوس والوجود على الطريقة الأفلاطونية.

فالوجود إذن – على نحو ما تصوره أفلاطون – تقع ماهيته في مايكون was-sein، الذي يرى في حين أن الوجود أبعد ما يكون عما نرى، وإن كان هو الظهور نفسه الذي يُظهر ولا يَظهر. ولما كانت المثل ما هي إلا أفكار عقلية محضة – ومن ثم شيء غير واقعي أو وحين جعل أفلاطون الخير على قمة المثل – وإن كان هو الوحيد الذي لم يفكر في الخير بالمعنى الأخلاقي – أتاح إمكانية التفكير في الخير بالمعنى *"الأخلاقي المسيحي وبمعنى الشجاع والخير المنظم وفقاً للقاعدة والقانون. إن اليونان وكذلك الفيلسوف الأفلاطوني ما زالوا يسمون أجاثون αγαθόν الصالح وهو ما يفيد شيئاً ما ويجعل الأشياء الأخرى صالحة."* [3] وبناءً على ذلك أصبح *"الوجود الذي يجعل الموجود يوجد هو ما يجعل الموجود صالحاً.* [4]*"*

وأتاح حديث أفلاطون عن الخير باعتباره مثال المثل إمكانية الربط الذي حدث في العصور الوسطى بين مثال المثل والله، كما أتاح إمكانية التفكير في الوجود وأوليته بوصفها قدرة وشرطاً للإمكان – على نحو ما سيقول (كانط) – طالما أن المثل هي الشرط الضروري لوجود الموجودات الواقعية.

وحين فكر أفلاطون في الوجود بوصفه رؤية ذاتية أعطى الذات أولوية على الوجود، ومهد الطريق للقول بأن الوجود يأتي من التصور على نحو ما سيقول هيجل.

(**) من هذا المنطلق أيضاً نظر أفلاطون إلى المعرفة على أنها تتعلق بالموجود؛ إذ يقول:" لما كانت المعرفة تتعلق بالموجود... فإن ما يوجد على نحو كامل يعرف على نحو كامل وما لا يوجد على الإطلاق لا يعرف على الإطلاق" انظر: أفلاطون الجمهورية، ت فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص 273.

(1) Heidegger, M., Die seinsGeschichtliche, Op. Cit, P.345.

(2) Heidegger, M., Nietzsches Metaphysik, (inhalt in Nietzsche band I, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1961, P. 272.

(3) Heidegger, M., Der Europaisch Nihilismus, Op. Cit, P.225.

(4) Ibid., P. 226.

ومما تقدم يتضح لنا أن أفلاطون قد حول البحث في الوجود إلى البحث في الموجود، وجعله متعلقاً بالوجود الظاهري الحقيقة هي الظاهر. فهل تابع أرسطو سبيل أستاذه في التمركز حول الموجود أم أسس علم الوجود ؟

هذا ما سوف نرى.

ثالثاً - نقد أسس علم الوجود عند أرسطو :

كان أول ما يجب على أرسطو أن يقوم به أن يرد الاعتبار إلى العالم - عالم الأشياء الواقعية - الذي اعتبره أفلاطون عالماً للأشباح والظلال. وقد فعل أرسطو هذا بالفعل عندما *"أنزل المثل من العالم السماوي العلوي إلى الأشياء الواقعية...وجعل المثل صوراً، وتصور الصور بوصفها طاقات وقوى كامنة في الموجود*[(1)]"، تتحرك حركة (سماها أرسطو الإنتلخيا) وهي حركة صوب غاية محددة من شأنها أن تصبح الإطار الذي تجتمع فيه" *حركتا خلق الشيء وإيجاده*" [(2)] .

فأرسطو إذنْ جعل الموجود يوجد وفقاً لمنظومة العلل[(*)]، أي وفقاً لمفهوم العلية ؛ لا بوصفها شيئاً مفارقاً، ولكن بوصفها مباطنة للموجود ذاته، ولا تنفصل عنه.

بيد أن العلل توجد الموجود بما هو كذلك، أي بما هو موجود متعين، إذ لا يفهم أرسطو العلل على أنها تصورات عقلية. ومن ثم كان على المقولات[(**)] أن تقوم

(1) Heidegger, M., Die metaphysik als geschichte, Op. Cit. P.408.

(2) Ibid., P. 405.

(*) تنقسم العلل عند أرسطو إلى مجموعتين؛ الاولى هي : المادة والصورة والعلة الفاعلة والعلة الغائية، والثانية هي : القوى الأربع التي تهيئ لأي حدث وتوجهه، وهي : العقل والطبيعة والمصادفة والضرورة. انظر : جيجن، أولف: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة : 1976 ، ص 238، 239 .

(**) المقولة kategoria كلمة يونانية كانت تعني في الأصل (الاتهام)، ثم أصبحت تعني الصفة المنسوبة إلى شيء ما. والكلمة العربية (مقولة)لا تبتعد كثيراً عن هذا المعنى، فهي تعني ما يقال عن الموجود أو ما يحمل على الأشياء. أما المرادف اللاتيني Praedicamentum فهي كلمة تعني الحمل Prediction أو

=

بتحديد وجود الموجود. فالمقولات العشر هي *"المعانى المختلفة التي يمكن أن تتخذها الحدود (الموضوعات أو المحمولات)"* [1]. أي - والمعنى واحد - أن المقولات هي المعانى المختلفة التي يمكن أن يتخذها الموجود من حيث وجوده.

ولكن المقولات التي طمح أرسطو أن يجعل منها إطاراً للفكر والوجود لم يكن بإمكانها أن تحقق طموحه، حتى وإن حاولنا أن نؤولها - من حيث هي قول A ussage - على أنها تنتمي لـ *"اللوجوس"* الذي يوحد ويجمع؛ وذلك لأن *"المقولات"* عند أرسطو تتعلق بالموجود لا بالوجود ذاته. وإن كنا في نفس الوقت نجد أن المقولات عند أرسطو مزدوجة، إنها تنتمي لـ *"اللوجوس"*، وهي في نفس الوقت الموجود نفسه، فكيف تكون المقولات الأمرين معاً ؟

إن الإجابة كما يراها هيدجر هي *"إن السؤال عن ماهية المقولات يؤدي بنا إلى الغموض"* [2]، كما أن الموجود يُقال ويُخاطب مرة بطريقة المقولات، ومرة بطريقة الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

ولما كان هذا مآل انتماء المقولات لـ *"اللوجوس"*، فقد [*]، [1] *أعلن*

= المحمول Predicate؛ فهي محمول لأي موضوع. ومن هنا أمكن أن تُوصف المقولات بأنها قائمة من المحمولات يكشف أي منها عن نمط الوجود الجوهري الذي ينتمي إليه الموضوع. والمقولات الأرسطية لون من التصورات الكلية العقلية التي تمثل الخصائص الأساسية للأشياء، أو هي صنوف المحمولات التي يمكن للفكر أن يصل إليها في أي موضوع. انظر: إمام، إمام عبد الفتاح : دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1985، ص 243 ، 244.

(1) برهييه، إميل : تاريخ الفلسفة، جـ1، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت: 1982 ، ص 231 .

(2) Heidegger, M., Aristotles Metaphysik, Gesamtausgabe, band 33, Vettorio Klosterm-ann Verlag, Frankfurt, 1981, P.7..

(*) لم يشر أرسطو صراحة إلى أن مقولاته تستوعب الفكر والوجود، وكل ما هنالك أنه أشار إلى أن المقولات تتعلق لا بالمحمول وحده، بل بنوع المحمول أيضاً. وهو يرى أن المقولة لفظ مفرد يطلق على الشيء الحقيقي؛ يقول "كل واحدة من التي تقال بغير تأليف أصلاً؛ فقد تدل إما على جوهر، وإما على كم، وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على موضوع، وإما على أن يكون له، وإما على أن يفعل، وإما على أن ينفعل... وهذه هي المقولات العشر. انظر : أرسطو :المنطق،ج1، الترجمة العربية ، وكالة المطبوعات الكويت 1980م ص 35 . ويبدو أن القول بأن المقولات تستوعب الفكر والوجود قول من أقوال =

هيدجر" أن التصور الشائع للمقولات بوصفها إطاراً للفكر والوجود وقائع لم نعثر عليها

ولعل السبب الرئيسي في عجز المقولات عن القيام بدور الإطار الشامل للفكر والوجود يعود - وفقاً للزاوية التي يتخذ منها هيدجر رؤيته للتراث الميتافيزيقي الغربي - إلى تصور أرسطو للحقيقة أو الوجود، ويوضح أرسطو علاقة الحقيقة بالبحث في الوجود فيقول:"*إن المصطلحات وجود ولا وجود وضعت ابتداء بالنظر إلى المقولات..والإمكانية والفعلية...والصدق والكذب...والذي يفكر في المنفصل ليكون منفصلاً والمترابط ليكون مترابطاً يملك الحقيقة*" (2) ، ويعلق هيدجر على فهم أرسطو للحقيقة قائلاً:" *لقد كان ثمة يقين لدى أرسطو بأن.وضوح اللوجوس يعني تقريرات Aussagenden الحكم، ويصور الظاهرة الأساسية للمنطق*(*)" (3) .

هذا يعني أن الحقيقة يجب أن تتحدد انطلاقاً من الأحكام المنطقية. بمعنى أنه لما كانت كل مسألة - جدلية أو منطقية - قوامها"*التساؤل عما إذا كان محمول بعينه يعود - أو لا يعود - إلى كلٍّ أو إلى جزء على موضوع بعينه، وهذا ما تتفرع عنه صيغة القضايا الأربع*(**)" (4) ؛ فقد أرجع انتماء المحمول إلى الموضوع من عدمه لا إلى حقيقة وجوده، بل إلى العلاقة الصورية التي اتخذها القول بانتماء محمول ما إلى

= أتباع أرسطو؛ يقول جوزيف "إنه لا يوجد في رأي أرسطو شيء يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير إلا ويمكن أن يوجد في المقولات" انظر : إمام، إمام عبد الفتاح : دراسات هيجلية، المرجع السابق، ص 254 .

(1) Heidegger, M., Aristotles Metaphysik, Op. Cit, P.7.

(2) Heidegger, M., Aristotles Metaphysik, Op. Cit, P.7..

(*) يرى هيدجر في نص آخر أن كل الميتافيزيقا التقليدية تعتبر الحكم أولياً، وتعتبره الحامل الأصلي للحقيقة، وتعتبر الحقيقة خاصية للقول بوصفه ما يكون حقاً Wahrsein . انظر :

Heidegger, M., Metaphysische Anfangsgrunde, Op.Cit, P. 47

(3) Ibid., P. 31.

(**) القضايا الأربع هي: الكلية الموجبة، والكلية السالبة، والصغرى الموجبة، والصغرى السالبة.

(4) برهييه، إميل : المرجع السابق، ص 229.

موضوع ما. فالقول مثلاً بأن المصريين عرب لا يتوقف صدقه على مدى نسب المصريين للعرب، ولكن عما إذا كان الحد الأوسط - المصريون - مستغرقاً في المقدمة الكبرى - التي يمكن أن تكون على النحو التالي : كل من يتكلم العربية عربي - أم لا.

وبناءً على ذلك تغيرت ماهية الحقيقة من كونها (لا تحجب) لتصبح متعلقة بالصدق والكذب كخطوة اولى نحو إساءة فهم الحقيقة، ثم ما لبث أن خطت الخطوة الثانية حين أصبح الصدق والكذب متعلقين بالفكر. وفي هذا المعنى يقول أرسطو *"إن الكذب والصدق ليسا في الأشياء... لكن في الفكر Thought"*(*)(1).

وإذا كان هذا التعريف للحقيقة التي تشكل لب المنطق يكشف عن الأساس الميتافيزيقي للمنطق، فإنه في الوقت نفسه يكشف عن أن *"تحديد الوجود بمعنى التخارج Ex-istentia كما فكر فيه أرسطو هو الأصل في تغير ماهية الحقيقة من لا تحجب الموجود إلى صدق القول المتناول، وهذا التغير يبدأ بالفعل من أفلاطون*(2).

لكن هل بالفعل يمكن تصديق ادعاء هيدجر بأن الوجود عند أرسطو يتحدد من التخارج، أي من الموجود ؟ ألم يقل أرسطو حسبما يورد هيدجر نصه في كتابه الطبيعة -*"إن الوجود هو الأجلي offenkundigere من حيث ذاته. إنه يظهر دون مراعاة لما إذا كنا نلمحه أم لا"؟*(3) هذا التعريف الذي أثنى عليه هيدجر أيما ثناء، وإن كان قد اتهم في بداية حياته الفلسفية تعريف أرسطو للوجود بأنه *"قد بقي محاطاً بالغموض لدرجة أننا لا نستطيع تصوره."*(4) ألم يعرف أرسطو الفلسفة

(*) يترجم هيدجر في نصه الألماني الذي يورده عن اليونانية كلمة الفكر Thought بكلمة Verstand. انظر:

Heidegger, M., Platons Lehre Von der Wahrheit, inhalt in überlieferung und Auftrag, A. Francke AG Verlag, Bern, 1947, P. 45.

(1) Aristotle, The Metaphysics, part I, Op. cit , P.307.

(2) Heideggdr, M., Die Metaphysik als Geschichte des Seins, op.cit, P. 417.

(3) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1957, P. 113.

(4) Heidegger, M., Metaphisische AnfangsGrunde, op. Cit, P. 12.

الاولى تعريفات ما زالت سائدة حتى يومنا هذا على أنها أفضل تعريفات للفلسفة؟

بطبيعة الحال لا ينكر هيدجر فضل أرسطو على الفلسفة، غير أنه – وإن كان أرسطو قد استطاع أن يقدم تعريفاً دقيقاً للوجود، فيما يتعلق بتعريف الفلسفة الاولى لم يكن – من وجهة نظر هيدجر – واضحاً بنفس الدرجة، بل كان *"أبعد ما يكون عن الوصول إلى الكمال أو الوضوح التام*(1)*"*.

يقول أرسطو في كتابه الميتافيزيقا – وفقاً لترجمة هيدجر –*" هناك علم يقيني يبحث erforschen في الموجود بما هو موجود ..."* (هذا العلم سماه الفلسفة الاولى) وهذه الخاصية للفلسفة *"أي الاولى"* تبدو مبهمة وفارغة(*). إن بحث الموجود بما هو موجود لا يعني بحث untersuchung هذا الموجود أو تلك، هذا الشيء أو هذا الحجر، هذه الشجرة أو هذا الحيوان أو هذا الإنسان؛ ولا هو يعني أيضاً فحص كل الأجسام المادية أو كل النباتات أو الحيوانات أو الإنسان. ولقد حدد هذا البحث ما يوجد ، بيد أن أرسطو لم يقل إن الفلسفة بحث لكل هذه الموجودات معاً أو لكل هذه الميادين في فهم جامع، لكنه يقول إن الفلسفة يجب أن تبحث في الموجود بقدر ما يكون موجوداً. هذا يعني بقدر ما يوجد، أي بالنظر إلى ما يجعل الموجود موجوداً، أي الوجود. (ومن ثم) يمكن القول بأن*"....العلم الأول هو علم الموجود"* (2).

لكن أرسطو في موضع آخر في كتابه الميتافيزيقا تحدث عن الفلسفة الحقيقية بوصفها لاهوتاً θεολογχή وهذه تستند إلى علل القهار الذي يفصح عن نفسه في الموجود البادي للعيان

Grunde des Am Offensichtlichen Seienden sich bekunden ieD

---

(1) Ibid., P.12.

(*) يعود هيدجر في وقت لاحق إلى وصف الوجود بأنه الأكثر فراغاً، وإن كان في نفس الوقت هو الفيض. انظر:
Heidegger, M., Grundbegriffe, Gesamtausgabe, Band5, Vittorio klostermann Verlag, Franfurt, 1981, P.62.

(2) Heidegger, M., Metaphysische Anfangsgrunde, Op. Cit, P.12.

Übermächtigen. فالعلم الأكثر تفوقاً يجب أنْ يكون علماً عن *"وجود الأول το θεiον"*، أي الموجود المطلق[1].

وهكذا يعلي أرسطو من شأن اللاهوت على البحث في الموجود بما هو موجود، ويقصر البحث في الوجود على البحث في الموجود المطلق (الله). كما أن تعريف أرسطو للفلسفة بأنها *"معرفة نظرية بالمبادئ والعلل الاولى"* لا يخرج عن هذا الإطار، بل إنه يبين لنا في أي اتجاه يسير – منذ أفلاطون – هذا الذي سميناه فلسفة. إنها تزودنا بمعلومات عما تكون هذه الفلسفة ....فالفلسفة نوع معين من القدرة يجعل من الممكن وضع الموجود موضع النظر. بأن توجُه النظرة نحو ماهية الموجود من حيث هو موجود[2].

وفي الإطار ذاته أيضاً يندرج تعريف الفلسفة بأنها الحكمة، وإن كانت زاوية تعلقها بالوجود تختلف عن الزاوية التي نتناول منها دراسة المبادئ والعلل الاولى للموجود؛ فالحكمة – فيما يرى هيدجر – عند أرسطو *"تستند إلى إمكانية الفهم الصحيح عن طريق المفاهيم ... ولذلك، حدد أرسطو الحكمة في أخلاق (نيقوماخوس) بوصفها السلوك الحر الفاضل وفقاً لما هو معروف[3]"*، أي أن الحكمة معنية بسلوك الموجود وتصرفه لا بالوجود ذاته.

فالفلسفة إذنْ عند أرسطو لا تخرج عن إطار الموجود بأي حال من الأحوال، وهي إما أنها أنطولوجيا– وذلك عندما تبحث في الموجود بما هو موجود– أو أن تكون لاهوتاً – وذلك حين تتحدث عن الموجود المطلق، وتتخذه موضوعاً لبحثها، سواءً ببحث العلل والمبادئ الاولى، أو ببحث الموجود المطلق ذاته. ومع هذه الخاصية المزدوجة للفلسفة بوصفها أنطولوجيا ولاهوتاً[*]؛ فإن الفلسفة *"تقول كل*

---

(1) Ibid., P. 13.

(2) هيدجر : ما الفلسفة، المصدر السابق، ص 63.

(3) Heidegger, M., Metaphysische Anfangsgrunde, op. Cit, P. 14.

(*) يرى هيدجر أن هذه الخاصية المزدوجة تنبثق من ثنائية التواجد والإلقاء Ex-istenz und Geworfenhiet كما يقول إن مفهوم الأنطولوجيا ليس صياغة يونانية أصيلة، ولكنه ظهر مؤخراً في القرن السابع عشر. انظر: Ibid., P. 16.

شيء ولا تقول شيئاً[1] ". إنها تدعى أنها تحيط بكل شيء علماً، وتؤسس وتعلل كل موجود، ولكنها في الحقيقة لم تنتبه إلى الأساس الذي يتأسس عليه كل مؤسَّس، ولم تحط علماً بما هو اولى بالانتباه إليه، إنها تنسى الوجود. وبناءً على ذلك يعلن هيدجر أن "*الوجود بوصفه موضوع الفلسفة في هذا العمل - أي كتاب الميتافيزيقا لأرسطو - قد بقي مظلماً*[2]".

وربما كانت القيمة الحقيقية لفلسفة أرسطو - في رأي هيدجر - في تساؤلها عن وجود الموجود، وفي تساؤلها عما يجعل الموجود - بما هو موجود متعدد صفته الكثرة موجوداً، أي تساؤلها عن وحدة الوجود.

وبهذا التساؤل عن وحدة الوجود يكون أرسطو قد "*قدَّم أساساً مختلفاً عن أفلاطون*[3]"، وإن لم يستطع التخلص من تأثير أفلاطون كلية، بل إن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين؛ لأن مذهبه ليس إلا "*محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون*[4]". لكن كيف فهم أرسطو وحدة الوجود ؟

إن أرسطو قد فهم وحدة الوجود انطلاقاً من التماثل؛ "*فوحدة العمومية للوجود كالتماثل. إن المثال الذي يُضرب هو وحده المعنى للشخص المعافى، الوجود هو كذلك مثل المعنى الموافق للشخص المعافى*[5]" فهل يمكن لنا أن نقبل تعريف الوجود بوصفه "*اسماً مشابهاً*" ؟ أليس في هذا التماثل انتقاصاً للوجود ؟

"*إن تماثل الوجود "تحديد لا يمثل إجابة لسؤال عن الوجود. نعم إنه ليس وضعاً حقيقياً للسؤال المطروح؛ ولكنه عنوان الـ Aporie أي الإحراج الأكثر*

---

(1) Ibid., P.17.

(2) Ibid., P.13

(3) Heidegger, M., Aristotles Metaphysik, Op. Cit, P.43.

(4) ستيس، ولتر : الفلسفة اليونانية ، ترجمة ، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984، ص 213 .

(5) Heidegger, M., Aristotles Metaphysik, op.cit, P. 42.

صعوبة، الموقف الذي لا مخرج منه في الفلسفة القديمة والذي به طُبعت كل فلسفة تلتها حتى اليوم[1]" . أي فهم الوجود انطلاقاً من الموجود، مع عدم إدراك للاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود.

و أخيراً، فإذا كان أرسطو قد تحدث عن الوجود بوصفه حضوراً وفكراً في المعنى الأول للحضور، فإن الحضور عند أرسطو "*لا يعني شيئاً آخر بما هو كذلك غير ما أُوّل مؤخراً تحت اسم الفاعلية - التواجد - الموجود الإنساني*[2]" . فالمسكوت عنه إذن في مفهوم الحضور يكشف عن كونه مفهوماً ذاتياً.

و من كل ما تقدم يتضح لنا أن" *ميتافيزيقا أرسطو عن الجواهر ذاتية، أعني بقدر ما تتأسس على الموضوع – المحمول في المنطق إنه جوهر يُكون الذات التي تبقى ذاتية في الزمان*[3]" .

ولما كان هذا هو الإطار العام الذي تدور في فلكه فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو – أي تدعيم الذاتية التي تؤدي لا محالة إلى نسيان الوجود والتعلق بالموجود – وهما قطبا الفلسفة اليونانية التي دارت في فلكها المدارس اليونانية التالية، فكان لابد من أن يمتد تأثيرهما إلى فلسفة العصور الوسطى التي كان عليها بدورها متابعة هذا الإطار الذي دارت في مداره فلسفتها، فهل تابع ديكارت أبو الفلسفة الحديثة فلسفة العصور الوسطى وتمركزها حول الموجود أم لا .

رابعاً – نقد ميتافيزيقا الذاتية (ديكارت):

دفع فلاسفة العصور الوسطى مضمون فلسفة أفلاطون وأرسطو إلى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه، فأوقفوا البحث الفلسفي على الموجود الحق / المطلق؛ لأنهم تصوروا كل ما عداه إما أنه في عماء اللاوجود قبل وجوده أو أنه موجود فانٍ متجه إلى العدم.

---

(1) Ibid., P. 46.

(2) Heidegger, M., Die Metaphysik als Geschichte, Op.Cit, P. 407.

(3) Heinemann, F.H., Existentialism and the Modern predicament, M.A.PH.D. (W.D), P. 95.

وبناءً على ذلك تحولت فلسفة العصور الوسطى كلية إلى لاهوت. وحين بدأت عصور النهضة في أوروبا تطلبت ساحة الفكر من يرد إلى الموجود كيانه، وهو دور يشبه إلى حد كبير دور أرسطو، وكان على ديكارت أن يقوم بهذا الدور.

يعتبر رينيه ديكارت (1596 –1650م) مؤسس الفلسفة الحديثة؛ لأنه استطاع أن يعيد تيار الفكر إلى منابعه، و"*بمجيء ديكارت نعود ثانية إلى الأصول الأساسية للفكر العقلانى التي كادت تنقرض بعد أفلاطون*" [1]. فما طبيعة الدور الذي قام به ديكارت لكي يصبح أباً للفلسفة ؟

يقول هيدجر إن ديكارت قد ادعى في "*الأنا أفكر*" Cogito Sum أنه وضع الفلسفة في إطار جديد. بيد أننا لن نستطيع التحقق من صحة هذا الادعاء إلا عن طريق "*إبراز الأساس الأنطولوجي الذي لم يعبر عنه في الأنا أفكر*" [2].

و لكي يتسنى لنا القيام بهذه المهمة يجب أولاً الوقوف على تصور ديكارت للحقيقة، والذي يستند بالدرجة الاولى على تصوره للوجود بشكل عام. فـ"*في بداية العصر الحديث نجد ديكارت يقول إن الحقيقة wahrheit أو البطلان falschheit بمعناهما الأصلي لا يمكن أن يوجدا في أي مكان آخر غير الفهم verstand وحده*" [3].

ولما كان العقل هو مقر الحقيقة، وكنا "*لا نستطيع أن نفكر في أي شيء إلا عندما نجعل أنفسنا واضحين*" [4]؛ كان لابد من فحص العقل وما يحويه، والوقوف على الماهية الحقيقية لأنفسنا. وعبر رحلة ديكارت في التأملات توصل إلى مبدئه الأول "*أنا أفكر إذن أنا موجود*". فالتفكير إذن هو السبيل إلى إثبات الوجود، بل والسبيل الوحيد لذلك، فإذا أراد المرء أن يكون موجوداً يجب أن يكون سلوكه خاضعاً

(1) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 24.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Heidegger, M., Platons Lehre, Op. Cit , P.45.

(4) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 150.

للتفكير، ومن ثم فإن ديكارت" *فسر كل سلوك الإنسان بأنه تفكير وصيغ للتفكير*" [1].

و من ناحية أخرى فإننا إذا ما أعرنا هذا المبدأ انتباهنا فسنكتشف أن" *هذا المبدأ يعطي تأكيداً عن الوجود وعن الحقيقة والتفكير*" [2] ؛ وذلك لأن المبدأ بصيغته المبسطة تلك ينتقل بنا من تقرير الفكر إلى تقرير الوجود، لا للذات المفكرة فحسب، بل لكل موجود بما هو موجود، وبما هو حق؛ طالما أن الفكر – بما هو واضح ومتميز – هو الحقيقة التي لا شك فيها" *فأنا أفكر مع هذا القول يتم تثبيت شيء ما واقعي، إذن أنا موجود. ومع هذه العبارة أستنتج من الشيء الواقعي المثبت أنني موجود*[3]" .

وهذا المبدأ، وإن كان يتصور وجود الذات على نمط وجود الأشياء، إلا أنه يمثل في الوقت ذاته اليقين الأول الذي توصل إليه ديكارت عبر رحلة الشك المصطنعة التي عرضها في التأملات.

كما أن هذا المبدأ يعكس في الوقت ذاته أولوية المعرفة على الوجود، ومن ثم يُنحى الوجود من صدارته لتصبح" *الأنا- بوصفها الأنا العارفة – هي الذات... على الأصالة، وبالتالي تدخل طبيعة الإنسان لأول مرة نطاق الذاتية بمعنى الأنا*[4]" . ويتسنى لهذه الأنا العارفة عبر عملية التفكير أن تهب كل موجود وجوده وفقاً لمنطق الفكر التصوري. يقول ديكارت" *الأشياء التي أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً صحيحة كلها*[5]" . وهكذا يصبح يقين المعرفة المكتسبة عبر عملية التصور بوصفها تفكيراً،" *دعامة للموجود بما هو موجود*" .

---

(1) Ibid., P.156.

(2) Ibid., P. 179.

(3) Ibid., P.150.

(4) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie Op. Cit, P.71.

(5) ديكارت، رينيه : التأملات في الفلسفة الاولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة : 1974 ، ص 132.

بيد أن الذات بما هي ذات، وإن كانت قادرة على أن تهب لكل موجود وجوده، فإن ما تهبه للموجود - بما هو صوري - يظل عرضة للضلال. وفي هذا المعنى يقول ديكارت *"كل فكرة لما كانت عملاً من أعمال الذهن فطبيعتها لا تتطلب من ذاتها أي وجود صوري سوى الوجود الذي تتلقاه وتستفيده من الفكر أو من الذهن، ولكن لكي تحتوي فكرة على وجود موضوعي معين دون غيره، لا بد بلا ريب أن تكتسبه من علة يلتقي فيها على الأقل قدر من الوجود الصوري يعدل ما تحتوي عليه الفكرة من الوجود الموضوعي*[1]".

وبطبيعة الحال لا يمكن للذات أو الأنا العارفة أن تكون هي علة الوجود الحقيقي؛ لأن هناك موجود آخر هو علة كل موجود، وهو أيضاً علة كل علة؛ إنه الله. *"فهناك إذن على قمة الكون الديكارتى إله حقيقي بأعلى صورة ممكنة، هو مصدر كل قيمة وكل حقيقة، معادل للخير عالٍ قمة العالم الأفلاطوني*[2] ".

وبناءً على ذلك أصبح كل يقين لدى ديكارت يُفهم ابتداءً وانتهاءً بالله، طالما أن كل موجود ما عدا الله هو شيء مخلوق Ens creatum . وحتى الحقائق الخالدة هي الأخرى تخضع لهذا التصور؛ لأنها هي ذاتها مخلوقه لله. يقول ديكارت في رسالته إلى الأب *"مرسن" "إن الحقائق الميتافيزيقية التي تسمونها أبدية من إبداع الله وتستمد وجودها منه، شأنها في ذلك شأن سائر المخلوقات"*[3]. فما من يقين ممكن إذن إلا حين يرتكز على وجود الله؛ لأن *"يقين وجود الله.... مبدأ كل يقين"*[4].

وهكذا يكتمل تحول التأملات من السؤال عن وجود الموجود إلى السؤال عن معرفة الموجود الحق الذي يحدد وجود كل موجود. وبناءً على ذلك يرى هيدجر أن

---

(1) ديكارت : المرجع السابق، ص 145-146.

(2) فال، جان : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : (د-ت)، ص 16.

(3) يحيى هويدى : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1968، ص 21.

(4) برهيية، إميل : تاريخ الفلسفة، جـ4، ص 87.

أنطولوجيا ديكارت عن العالم لا تتحدد ابتداءً بالاستناد إلى الرياضيات(*) لكنها تتحدد بالأحرى استناداً إلى الاتجاه الأنطولوجي الجوهري في الوجود بوصفه الموجودات الغفل القائمة (Vorhandenheit Standiger) [1]، بمعنى آخر لا تتحدد فلسفة ديكارت وفقاً لاتجاهه العلمي، وإنما وفقاً لتصوره للوجود.

والواقع أن ديكارت لم يطرح السؤال عن الوجود بما هو وجود، كما أنه لم يطرح السؤال عن وجود الموجود من حيث ارتباطه بالوجود، أي من حيث هو سؤال أنطولوجي أساسي؛ بل إن ديكارت *"لم يتجنب السؤال عن الأنطولوجيا الأساسية فقط، وإنما أكد بوضوح على أن الجوهر من حيث جوهريته لا يمكن الوصول إليه مما هو حادث*[2]. *أي أن الله لا يمكن الوصول إليه من المخلوق، وهذا يبين أيضاً"* أن ديكارت لم يقصر في السؤال عن الوجود بشكل عام فقط، ولكن يبين أيضاً لماذا حين جاء إلى الوجود اليقيني المطلق Absoluten Gewißsein للكوجيتو؛ تخلص من السؤال عن معنى هذا الموجود. [3] فربما لو استمر ديكارت في طرح التساؤل عن علة العلة وما يتجلى فيه معلولها، لأمكنه أن يقف على الوجود الذي يهدف إليه البحث في العلة، على نحو ما سيوضح هيدجر في دراسته لمبدأ العلة.(*)

صحيح أن ديكارت *"قد عرف جيداً أن الموجودات لا تظهر نفسها في وجودها الأصلي"* [4]. لكنه في نفس الوقت آمن بأن الإنسان يعد هو المنبع الأساسي للمعرفة،

(*) يقول هيدجر في نص آخر : هل يأخذ ديكارت طريقاً للمعرفة متاحاً ومتمرساً للرياضيات ليجعلها مثالاً يحتذى للمعرفة أم أنه يحدد على العكس من ذلك ميتافيزيقا ماهوية رياضية جديدة ؟ كلا الهدفين يلتقيان، انظر :

Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, PP.161:162.

(1) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P.96.

(2) Ibid., P. 94.

(3) Ibid., P. 24.

(*) انظر الفصل الخامس من هذا البحث.

(4) Ibid, P.96.

وهو في هذا المنحي متفق مع سياق الميتافيزيقا الفرنسية بشكل عام التي كانت *"تعتقد أن معرفة الإنسان لنفسه عن طريق التفكير هي المنبع الرئيسي للميتافيزيقا"* [1].

هذا يعني أن هذه الموجودات - بما هي ظاهرة- تستند على خلفية ما يُظهر ولا يَظهر أبداً، أي الوجود. ولكن لم يكن بإمكان ديكارت - وفقاً لمرجعية بنائه الفكرى أن يتحدث عن الوجود، بل إنه قد جعل وجود الموجود نفسه مزعزعاً، حين تحدث عن مشاركة الله له في أفعاله؛ يقول *"لا ينبغي أيضاً أن أشكو من مشاركة الله لى في تكوين أفعال تلك الإرادة*[2]*، ولما كان الله خيراً ، فإنه لا يشاركنى إلا فيما هو خيِّر ، ومن ثم فإله ديكارت إذن يمتاز عن إله أفلاطون؛ لأنه "يمثل القدرة على الفهم والإرادة كما يمثل الخير.*[3]*"*

وإذا كان ديكارت قد أكد على أن*"الله موجود والعالم موجود (فلن يمكننا أن نؤكد نحن الوجود)؛ لأن الفعل يوجد* ist *لا يمكن أن يعني الموجود الفعلى بنفس المعنى (الذي يعني به وجود العالم)؛ حيث يقف بين الموجودين تمييز غير متناهٍ من الوجود. فلو كان الفعل احادي المعنى فسوف يكون المخلوق كما لو كان غير مخلوق"* .[4]

وعبر هذه الثنائية المنبثقة من أنطولوجية الفعل تتأسس أنطولوجيا الثنائية الديكارتية الشهيرة؛ فحين ميز ديكارت*"الأنا المفكرة* Ego Cogito *من الأشياء المادية"* [*]، فإن هذا التمييز سيؤدي فيما بعد إلى التحديد الأنطولوجي للطبيعة والروح.[5] هذا التحديد الذي يستند أساساً على تحديد الذات / الموضوع؛ هذا الثنائية التي طبعت كل تاريخ الفلسفة، والتي تعد في الوقت ذاته إرثاً أصيلاً من

(1) بريه، إميل : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة محمود قاسم، دار الكاشف للنشر والطباعة والتوزيع (د-ت) ص، 105.

(2) ديكارت : المرجع السابق، ص 193.

(3) فال، جان : المرجع السابق، ص 471.

(4) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op.Cit, P. 93.

(*) من الجدير بالذكر هنا أن ديكارت يعرِّف الأنا بأنها شيء مفكر. يقول"فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر." انظر : التأملات ص100.

(5) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op.Cit, P.89.

الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى التي لم يخرج عن إطارها كثيراً في تفكيره. ويتضح هذا بشكل أفضل عبر فهم ديكارت لمفهومي الجوهر والأوسيا؛ إذ لا يمكن أن نفهم عند ديكارت *"تحت مفهوم الجوهر أي شيء آخر بوصفه موجوداً إلا ذلك الذي يوجد. ولكي يوجد لا يسمح بأي موجود آخر. فالله عنوان أنطولوجي محض."*[1]

وحين يعرف ديكارت وجود الموجود بوصفه جوهراً فإن هذا المعنى المزدوج للجوهر *"يتأسس على المفهوم القديم أوسيا"*[2]، الذي يعني الموجودية، وفي نفس الوقت يعني ما هو عام.

كما أن تعريف الشيء المفكر Res Cogitan أنطولوجيا بوصفه Ens (كائن أو شيء) *"يعود بنا إلى فلسفة العصور الوسطى، وفي أنطولوجيا العصور الوسطى معني الوجود هو بالمثل Ens"*[3]. كما لا يمكن إخفاء النسب بينه وبين بروتاجوراس الذي يقول بوضوح في مبدئه *"إن كل موجود يوجد من الإنسان بوصفه أنا، والإنسان هو المقياس لوجود كل موجود"*[4].

من كل هذا يتضح أن *"أولية فكرة الوجود لم يعد لها موضع في فلسفة تبدأ بالذات العارفة أو بالمعرفة"*[5]، ليس هذا فحسب، بل إن ديكارت كرس مفهوم الذاتية وأوضح معالمها بحيث أصبحت *"موجودية الموجود مساوية للتصور وللأنا - الذات"*[6].

ومما لا شك فيه أن ديكارت وإن كان قد تأثر بالفلسفة السابقة عليه، فإنه أثر بشكل واضح في الفلسفات اللاحقة؛ فثنائية الذات/ الموضوع تعود إليه، وإن كان

---

(1) Ibid., P.92.

(2) Ibid., P.89.

(3) Ibid, P. 89.

(4) Heidegger, Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 137.

(5) محمد ثابت الفندى : المرجع السابق ، ص 118.

(6) Heidegger, Sein und Zeit, Op. Cit, P. 190.

الإنسان عنده "*لم يكتمل بعد ويتميز بشكل كافٍ عن الموضوع*" [1]، على نحو ما سيكون الأمر عند كانط. وحين جعل "*الفكرة إدراكاً فإن صيرورة الوجود بالنسبة لنفسه تحدث في التأمل الجدلي*" [2]، وهذا يعد بمثابة تمهيد لما سيقوله هيجل عن صيرورة وجدل الوجود، كما لا يمكن إخفاء القرابة، بل والتبعية، التي يحتويها فكر "*ليبنتز*" وخضوعه لفكر ديكارت.

خامساً - نقد انطولوجيا ليبنتز:

تعتبر فكرة الجوهر أساس فلسفة ليبنتز ومحورها. وقد عرف ليبنتز الجوهر على النحو التالي: "*الجوهر كائن قادر على الفعل وهو بسيط أو مركب؛ فالجوهر البسيط هو الذي لا أجزاء له، والجوهر المركب هو المجموع المؤلف من جواهر بسيطة أو مونادات*[3]" [*] وعرف هذه الجواهر البسيطة أو المونادات على أنها" *مرآة حية قادرة على الفعل الباطن تمثل العالم من وجهة نظرها كما تخضع لنفس النظام الذي يخضع له*". [4]

ولما كان الجوهر فكرة عقلية خالصة، فلا سبيل إذن إلى إدراك هذه الفكرة إلا بالعقل. وإذا كان ديكارت قد اعتبر أن الوضوح والتميز هما شرطا وجود الفكرة، فإن ليبنتز يرى أن وضوح الفكرة وتميزها غير كافين لذلك. فلا يجب أن تكون الفكرة واضحة ومتميزة فحسب، بل يجب أن تكون متطابقة أي يجب أن يتطابق المحمول مع الموضوع في حدي القضية، وهنا تصبح الحقيقة مجرد علاقة ، وهذا هو

---

(1) Ibid, P. 60.

(2) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op. Cit, P. 68.

(3) ليبنتز، جوتفريد فيلهلم: المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، تشريع المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1978 ، ص 101.

(*) يعرف ليبنتز كلمة" موناس" وجمعها "مونادات" بأنها كلمة يونانية تدل على الوحدة أو على ما هو واحد. انظر : نفسه.

(4) نفسه: ص 104.

ما يمكن أن يفهم من نص ليبنيتز الذي يقول فيه: ما الحقيقة ؟ يعتقد أصدقائنا أنها ارتباط أو انفصال العلاقات حسب اتفاق الأشياء فيما بينها أو عدم اتفاقها، ويقصد بارتباط أو انفصال العلاقات ما يسمى بالقضية.[1]

وحين يصبح التطابق هو المعيار المحدد لشرط وجود الفكرة، يصبح التصور العقلى ذاته هو المحدد لماهية الحقيقة. وحين يبلغ التصور العقلي هذا المبلغ على يد ليبنتز، يصبح ليبنتز *"أفضل نموذج لفيلسوف يستخدم المنطق كمفتاح للميتافيزيقا"*[2] ؛ لأن التطابق ما هو إلا تعبير عن الشكل المكتمل للذاتية التي تحدد ماهية الحقيقة، والتي هي بالضرورة – أي ماهية الحقيقة – الظاهرة الأساسية للمنطق. وعندما تتحدد الحقيقة من التطابق، تصبح *"ماهية الحقيقة مساوية للذاتية... (وتصبح أيضاً) مساوية للفكر"*[3].

ولأن التطابق – من حيث هو تصور عقلي – ميتافيزيقا ترتكز على بعد أنطولوجي في تصور العلاقة بين الموضوع والمحمول؛ كان على ليبنتز أن يعلن أن *"كل محمول ضروري أو ممكن، ماضٍ وحاضرٍ ومستقبلٍ، مُنطوٍ في فكرة الموضوع"*. ومن ثم يتسنى القول بإمكان استدلال العالم الواقعي من تركيب القضايا، أو بتعبير آخر استدلال العالم الواقعي من التصور العقلي له، طالما أن *"ماهية الحقيقة تقوم في ذاتية الذات أو المحمول"*[4].

وعلى المنطق – أو بالأحرى على الفكر – إن أراد أن يقف على ماهية الحقيقة أن *"يحيط بالكلي التام لتوضيح ماهية الحقيقة، وعندئذ يمكن إنجاز هذه الماهية المنيرة بوصفها ميتافيزيقا وبوصفها أنطولوجيا، وعندئذ (أيضاً) يجب فهم المنطق بوصفه ميتافيزيقا الحقيقة.. بيد أن ما هو نفسه حق لا يعني بالنسبة*

---

(1) راسل، برتراند: المرجع السابق، ص 157.

(2) ليبنتز، جوتفريد فيلهلم: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني ، ترجمة أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 19. ص 185.

(3) Heidegger, M., Metaphysische AnfangsGrunde, Op. Cit P. 83.

(4) Ibid., P.64.

لليبنتز شيئاً آخر غير الذاتي" [1] ، طالما أن *"ماهية الحقيقة – بما أنها تتحدد من التصور الموجود في عقل الله عنها – تقع في ماهية التعالي. إنها الحقيقة المتعالية الأصيلة"* [2].

فالذاتية التي تمثل الحقيقة الأصيلة هي ذاتية الذات الإلهية، بينما تظل الذاتية الإنسانية ذات دور ثانوي. فمن الحق فيما يقول ليبنتز *"أن الله ليس مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعني آخر مصدر ما يحتوي عليه الإمكان من واقع"* [3] كما أن الحقائق الضرورية هي الأخرى *" تعتمد على الذهن الإلهي وحده وهي موضوعه الباطن، هكذا يكون الله وحده هو الوحدة المبدئية أو الجوهر الأصلي البسيط، وكل المونادات المخلوقة أو المشتقة من إبداعه تنشأ... بفضل ومضات إلهية محدودة بالقدرة على التلقي من جانب المخلوق الذي هو محدود بحسب ماهيته"* [4].

وفي تصوير لهذه العلاقة الأنطولوجية بين الله والمخلوقات يقول ليبنتز: إنه *" عندما يحسب الله وينقل تنكيره إلى عمل يوجد العالم. (ويعلق هيدجر قائلاً) الطريق إذن يسير من ماهية الفكر إلى ماهية الوجود، ومن المنطق إلى الأنطولوجيا"* [5]. ولا يتبقى للذات الإنسانية إلا إدراك أعمال الله وإبداع الأشباه، يقول ليبنتز *"إن العقل لا يقتصر على إدراك أعمال الله، بل إنه قادر على إبداع شيء شبيه بها ، وإن كان ذلك في نطاق أصغر"* [6].

وسبيل الذات للقيام بهذا الدور الثانوي هو الوقوف على المبادئ الأولية للفكر. وقد كتب ليبنتز في دراسة متأخرة يقول" *هناك مبدأين أوليين لكل البراهين ...*

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., P.281.

(3) ليبنتز، جوتفريد فيلهلم : المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 1978، ص 148.

(4) نفسه : ص 150.

(5) Heidegger, M., Metaphysische Anfangsgrunde, Op.Cit, P. 36.

(6) ليبنتز: المبادئ العقلية للطبيعة، المصدر السابق، ص 117.

مبدأ عدم التناقض ومبدأ تأدية العلة" [1]، غير أن ما يعنينا بالدرجة الاولى هنا هو مبدأ العلة، والذي مؤداه *"لا شيء يوجد بدون علة"* [2].

فإذا ما وضع هذا المبدأ كان أول سؤال يحق لنا أن نطرحه هو: لماذا كان ثمة شيء ما، ولم يكن بالأحرى لا شيء؟ باعتبار أن *"اللاشيء"* [*] أبسط وأيسر من أي شيء. وبطرح السؤال على النحو السابق يتبين لنا أن مبدأ العلة يعني *"أن الخاصية الأساسية للعلة تنتمي لماهية الوجود بشكل عام. فـ" كل موجود له علة... (و) لأن وجود الموجود ينتمي للعلة"* [3].

لكن ليبنتز – وفقاً لمرجعيته الفكرية – لم يتسنَّ له الحديث عن الوجود بما هو وجود؛ وذلك لأن ليبنتز يتصور أن ماهية أصل العلل تتبدى من الحرية، تتبدى من التعالي [4]، أي تتبدى من الله. وقد كتب ليبنتز يقول *" هذه العلة التي في طبيعة الأشياء، والتي – بناء على ذلك – تميل إلى أن توجد بدلاً من ألاّ توجد (ويضيف هيدجر قائلاً): "يجب أن توجد بشكل من الأشكال في موجود ما واقعي"* [5]. فهي – أي العلة – لا تعود – بوصفها مبدأً من مبادئ الوجود – إلى الوجود – وإنما إلى العلة الاولى، أي الله. كما أننا يمكن أن نحصل على تأكيد آخر لهذا الرأي استناداً إلى المصدر الذي يصدر عنه مبدأ العلة ذاته. ولا شك أن اشتقاق ليبنتز لمبدأ العلة من الموجود الحق – الله – أمر يرفضه هيدجر، لأنه يعتبر أن مبدأ العلة هو المبدأ الأساسي لكل المبادئ، وهو في نفس الوقت علة العلة التي تبقى بلا علة، أي الوجود.

لكن كل شيء عند ليبنتز يبدأ من الموجود الحق ويعود إليه، وكل إدراك يستند إليه *"وما لم ندرك ونميز ما هو حقاً الموجود المكتمل أو الجوهر، فلن يكون لنا من*

(1) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op.Cit, P. 44.

(2) Ibid., P.13.

(*) انظر: تعليل ترجمة كلمة Nichts باللاشيء، ومعالجة هذا السؤال في الفصل الرابع.

(3) Heidegger, M., Metaphysische Anfangsgrunde, Op. Cit, P.283.

(4) Ibid., P. 284.

(5) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P.53.

شيء يمكننا *التوقف عنده*"[1]. ومن ثم تصبح معرفة الحقائق – أو بالأحرى الحقيقة الاولى – هي السبيل الوحيد للمعرفة.

وبهذا تكون الذاتية التي بدأت مع ديكارت قد تحددت بشكل أكثر تطرفاً، فأصبحت الذات تحدد وجود الموجود عبر التصور. ولم يعد بإمكان الفكر القيام بأي دور، كالذي قام به في فلسفة ديكارت، بل يتحدد الدور المعرفي للذات العارفة في الإدراك.

وأصبحت الذات بوصفها جوهراً أو مونادة أكثر تميزاً عن الموضوع؛ إذ أننا *"يجب أن نتأمل أنه ابتداءً من ميتافيزيقا ليبنتز اكتملت البداية المميزة لميتافيزيقا الذاتية. فكل موجود ذات – مونادة – ولكن كل موجود هو ذات تحدد موضوعاً. ومن خلال الذاتية أصبحت موجودية الموجود ملتبسة. إن الوجود يعني الموضوعية، وفي نفس الوقت يعني الحقيقة الواقعية Wirklickeit*"[2].

وبطبيعة الحال امتد تأثير ليبنتز إلى من تلاه من مفكرين وفلاسفة، خاصة فيما يتعلق بتصوره للذات *"فعبر ليبنتز أصبح كل موجود ذاتاً نمطية"*، هذا يعني أنها في نفسها متصور دعامي[*] وفعال. وبشكل مباشر وغير مباشر حددت ميتافيزيقا ليبنتز عبر (هاردر) النزعة الإنسانية الألمانية (جوته) والنزعة المثالية (شلنج وهيجل)[3].

وربما كانت قيمة ليبنتز – من وجهة نظر هيدجر – أنه أثار أسئلة جديدة، وبلور مبدأ العلة بشكل واضح، وهو في الوقت ذاته يعبر عن الشكل المكتمل لمنطق التصورات، كما أنه ساهم بشكل ما في تأسيس مثالية "*كانط*". فالنزعة المثالية *"أسست نفسها .. في الذاتية المتعالية "كانط"، وهي في نفس الوقت في تفكير*

(1) برهبيه، إميل: المرجع السابق، ج 4، ص 294.

(2) Heidegger, M., Der, Europaische Nihilismus, Op. Cit, P.237.

(*) النص الألماني: In sich vorstend strebig und damit wirk-sam.

(3) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op.Cit, P.238.

ليبنتز"[1]، وذلك حين جعل العالم الواقعي يُستنتج من القضايا التركيبية (التصورية).

سادساً - نقد ميتافيزيقا الذاتية المتعالية (كانط):

تُعد إعادة تأسيس الميتافيزيقا والنأي بها عن الاتجاه الدوجماطيقي أحد الأهداف الرئيسية لفلسفة *"كانط"*؛ فقد كتب يقول *"مقصودى أن أقنع سائر الذين يعدون الميتافيزيقا مبحثاً جديراً بالدراسة بأنه يتحتم عليهم أن يتوقفوا عن عملهم مؤقتاً، وأن يصرفوا النظر عن كل ما صُنع حتى الآن، وأن يضعوا أولاً السؤال التالي: هل من الممكن - على الإطلاق - قيام شيء كالميتافيزيقا؟"*[2]

ولأن هيدجر معني بالميتافيزيقا كان لابد أن يتوقف عند *"كانط"* طويلاً مصغياً إليه، وممعناً النظر في فكره، وملتمساً أوجه النسب بين تفكيره والتفكير في الوجود، وإن تطلب منه ذلك غض الطرف عن بعض ما في كتاب *"كانط"* (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة...) المعني بإعادة تأسيس الميتافيزيقا.

لقد ادعى *"كانط"* أنه جاء بثورة في الفلسفة تشبه الثورة التي جاء بها كوبرنيقوس في الفلك، وسمى *"كانط"* هذه الثورة الفلسفة النقدية. والسؤال الرئيسي الذي تولدت منه هذه الثورة هو *"كيف يمكن لموضوع بعينه أن يطابق تصوراً من تصورات العقل"*؟[3] بتعبير آخر، لقد كان *"هدف كانط أن يكشف كيف تكون المعرفة الأنطولوجية .. ممكنة"*. مثل هذه المعرفة ليست مرتبطة بالموجود بما هو كذلك ولكن.. بإمكانية الفهم الاولى لوجوده[4].

ولما كان مدخل هيدجر لقراءة المسكوت عنه في فلسفة الفيلسوف هو نظرية

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) رجب، محمود: الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص 11.

(3) برهييه، إميل: المرجع السابق، جـ ٥، ص 254.

(4) Mehta, J. L., The Philosophy of Martin Heidegger, Harpar Torchbook, New York- London, 1971, P.161.

الحقيقة التي تعكس إلى حد كبير رؤية الفيلسوف وفهمه للوجود، كما أنها تتأسس – أي الحقيقة – في نفس الوقت على تحديد الوجود، فإن السؤال الرئيسي لفلسفة "*كانط*" يعكس إلى حد كبير تصوره لماهية الحقيقة التي تتجلى في الكيفية التي يتسنى لنا بها معرفة النحو الذي تتطابق به التصورات العقلية والحدوس الحسية.

بيد أن هذا لا يتسنى معرفته إلا بدارسة الأحكام عند "*كانط*" ؛ وذلك لأن "*الحكم بوصفه تصوراً يحدد تصور "كانط" للموضوع*" [1] ، ومن ثم لماهية الحقيقة التي ما هي إلا حقيقة الموضوع المتصور. والحكم عند "*كانط*" بشكل عام يعني "*التفكير في علاقة الموضوع بالمحمول* *Das Verhältnis eines subjekt zum prädikat gedacht*" [2]. فالتفكير إذن هو المنشئ للحكم بما يقدمه من تصور لهذه العلاقة، بل إن "*كانط*" ليذهب إلى أن "*التفكير.. هو الحكم أو هو عملية رد التمثلات إلى الأحكام عموماً*" . [*] [3]

وإذا كنا نبحث عن تصور الحقيقة عند "*كانط*" ، فإن "*كانط*" يرى أن "*الحقيقة والوهم ... يتميان للموضوع في الحكم عليه بقدر ما هو فكر*" [4]. أي بقدر ما يكون الموضوع موضوعاً للفكر المؤسس على التصور. وفي هذا الصدد يقول كانط: "*يصدر الظاهر الخداع أو الحقيقة عن عدم احترازنا أو احترازنا، وهذا يتوقف على استخدامنا للتصورات الحسية في الفهم ولا يتوقف على أصلها*" [5] .

---

(1) Heidegger, M., Was Heisst Denken, Op. Cit P. 141.

(2) Heidegger, M., Die frage nach dem Ding, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962, P.116.

(*) والأحكام عند "*كانط*" نوعان: أحكام تركيبية؛ وهي التي يضيف محمولها إلى موضوعها شيئاً جديداً مثل القضية التي تقول : الماء يغلي عند درجة مائة مئوية. وأحكام تحليلية؛ وهي التي لا يضيف محمولها إلى موضوعها شيئاً جديداً – مثل القضية التي تقول: الكل أكبر من الجزء.

(3) كانط، إيمانويل: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل، دار الكاتب العربي، القاهرة : 1968، ص 111-112.

(4) Kant, Imanuel, Critique of Pure Reason, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan and co-limited, London, 1950, P. 297.

(5) كانط، ايمانويل: المقدمات ، العربية ص 414.

فالحقيقة إذن تنتمي للحكم لا للفكر على نحو ما كان الأمر في السابق، وإن كان هذا الحكم في الوقت ذاته فكراً. وبذلك تكون الحقيقة قد خطت خطوة أخرى نحو اغترابها عن ماهيتها الأصلية، ومن ثم يتحول السؤال عن *"ماهية الحقيقة – حقيقة الفهم – بوصفه محدداً في الحكم (ليصبح) سؤالاً عن ماهية الحكم"* (1).

وبناءً على ذلك أيضاً *"تتغير ماهية الحقيقة إلى يقين التصور"* (2)؛ بما أن الحكم ما هو إلا تصور لعلاقة الموضوع بالمحمول. ولأن الأحكام هي التي تحدد تصور الموضوعات عند *"كانط"* – وبالتالي وجود الموجودات – فقد جاءت نظرية المقولات الكانطية خادمة للأحكام، وقد فهم *"كانط"* المقولات(*) على أنها *"الوظائف أو الروابط الأولية أو العلاقات الضرورية بين الموضوعات والمحمولات"* (3).

وهكذا يكون *"كانط"* قد أكمل البناء الصوري الذي – لا شك – أنه هو وحده – من وجهة نظر ميتافيزيقا التصور – الكفيل بتوفير اليقين لنا، ليس على مستوى الفكر فحسب، بل أيضاً على مستوى التجربة، بما أنه – أي التصور – هو الذي يقدم الوحدة التركيبية للعيانات الحسية التي يتلقاها من التجربة، كما أنه شرط إمكانها.

وكنتيجة منطقية وضرورية لهذا أعلن *"كانط"* أن الميتافيزيقا تتناول

---

(1) Heidegger, M., Die Metaphysische als Geschichte, Op. Cit, P. 428.

(2) Heideggrer, M., Metaphysische AnfangsGrunde, Op. Cit, P. 125.

(*) جاء تصور كانط للمقولات مرتبطاً بالأحكام، وقد قسمها إلى أربع مجموعات تحتوى كل مجموعة على ثلاثة أحكام وثلاث مقولات:

1- من حيث الكم: أحكام كلية تقابلها مقولة الوحدة، وأحكام جزئية تقابلها الكثرة، وأحكام مخصوصة تقابلها مقولة الجملة.

2- من حيث الكيف : أحكام موجبة تقابلها مقولة الإيجاب، وأحكام سالبة تقابلها مقولة السلب، وأحكام معدولة تقابله مقولة الحد.

3- من حيث الإضافة: أحكام حملية تقابلها مقولة الجوهر، وأحكام شرطية متصلة تقابلها مقولة العلة، وأحكام شرطية منفصلة تقابلها مقولة التفاعل.

4- من حيث الجهة: أحكام احتمالية تقابلها مقولة الإمكان، وأحكام إثباتية تقابلها مقولة الوجود، وأحكام يقينية تقابلها مقولة الضرورة. انظر: زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر، القاهرة : 1987، ص 65.

(3) زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، المرجع السابق،ص 65.

"... تصورات العقل المجردة التي لا يمكن أن تعطى لنا في أي تجربة ممكنة ، أي تتناول التصورات التي لا تكشف أي تجربة عن حقيقتها الموضوعية .. كما أنها تتناول الأحكام التي لا تؤكد التجربة صدقها أو كذبها، فضلاً عن ذلك فإن هذا الجزء من الميتافيزيقا هو حقاً الجزء الذي يؤلف غايتها الذاتية، وكل شيء عدا ذلك ليس إلا وسيلة لتحقيق هذه الغاية" (1).

وبناءً على ذلك فإن كانط لا يعتبر المبادئ الاولى ، التي تعد بمثابة شروط الإمكان لكل تجربة متمتعة بالأولوية المطلقة، وإنما هي أولوية منطقية. يقول :*" ومهما يكن ما تقرره بوصفه إمكانية اشتقاق المفاهيم من العقل الخالص، فإن من الصحيح على الأقل أنه لا يمكن الحصول عليها بمجرد التفكير، ولكن بواسطة الاستدلال فقط" كانط"* .(*)(2)

وإذا كانت الفلسفة أو الميتافيزيقا قد عجزت عن الوصول إلى اليقين في قضاياها، أو عن تحقيق تقدم في تناول موضوعاتها، فإن كانط أرجع ذلك إلى أنها لا تتبع الأحكام التحليلية الأولية، والتي هي السبيل الوحيد لإنجاز مرادها، وبلوغ غايتها. ولن يتسني للميتافيزيقا أن تكون كذلك إلا إذا كانت غاية البحث الميتافيزيقي هي البحث في الشروط الأولية لإمكان كل تجربة.

وإذا كان كانط يستخدم كلمة الإمكان ليصف بها الشروط الأولية ، فإن كلمتي الممكن والإمكان طوال تاريخ الميتافيزيقا" *يتم التفكير فيهما تحت سلطة المنطق والميتافيزيقا في اختلافهما عن الحقيقة الواقعية، هذا يعني من تأويل – ميتافيزيقي – محدد للوجود بوصفه وجوداً بالفعل ووجوداً بالقوة، وأن أي تمييز سيصبح متحداً ذاتياً مع التواجد والماهية"* (3). أي أن أي تحديد للممكن أو للإمكان لا يتجاوز تحديد الموجود.

---

(1) كانط، إيمانويل: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة،ترجمة نازلي إسماعيل،دار الكاتب العربي للطباعة والنشر،القاهرة:1968، ص 147.

(*) يعتقد كانط أن هناك نوعاً آخر من الميتافيزيقا هو ميتافيزيقا العقل العملي، وهي معنية ببحث المبادئ التي تعين قبلنا كل فعل. محمود رجب: محاضرات ألقيت على طلبة الليسانس بكلية الآداب جامعة القاهرة :1991.

(2) Kant, Imanuel, Critique of Pure Reason, Op. Cit, P. 308.

(3) Heidegger, M., Über den Humanismus, Op. Cit, P. 57.

بيد أن قصر الميتافيزيقا على تحديد شروط الإمكان – وإن كان هو السبيل الذي يراه كانط كفيلاً بأن يضمن لها أن تصبح علماً -- سيحولها بلا شك إلى نقد؛ *"فالنقد – والنقد وحده – هو الذي يشمل الخطة الكاملة والمدروسة .. التي تجعل من الميتافيزيقا علماً"* (1).

وهذا التصور لما ينبغي أن تكون عليه الميتافيزيقا – إن أرادت أن تكون علماً مقتفية بذلك أثر العلم الطبيعي والرياضيات (*)– هذا التصور يؤدي إلى أن يتجاور التأمل الميتافيزيقي مع الطبيعة العلمية التي ينبغي أن تتصف بها الميتافيزيقا عند كانط، وإن كان هذا مدعاة للتساؤل عن الكيفية التي يمكن أن يتم بها ذلك، لكنه على أية حال يظل تصور ممكناً من الناحية المنطقية والأنطولوجية.

ولعل قصر كانط الميتافيزيقا على ذلك النوع من الميتافيزيقا الذي يهدف بالدرجة الاولى إلى إرساء مبادئ العقل الخالص لا للميتافيزيقا فحسب وإنما لكل العلوم، يعود إلى الأفق الذي من خلاله رأي كانط الميتافيزيقا، والذي أخذه كانط من تعريف *"باومجارتن"* للميتافيزيقا بأنها" *بأنها العلم الذي يتضمن مبادئ المعرفة الإنسانية الاولى"* (2) ؛ فالميتافيزيقا – وفقاً لتعريف *"باومجارتن"* لا تعدو أن تكون بحثاً في نظرية المعرفة، أياً ما كان مجال هذه المعرفة.

ولم يخرج تعريف كانط للأنطولوجيا عن هذا الإطار أيضاً، إذ يعرفها – على نحو ما أورد هيدجر تعريفه لها – بأنها*" ذلك العلم (الجزء التركيبي من الميتافيزيقا) الذي يكون*

---

(1) كانط ، إيمانويل: مقدمة لكل ميتافيزيقا، المصدر السابق، ص 210.

(*) يحاول هيدجر جاهداً التوحيد بين الأحكام التأليفية والأحكام التحليلية عند كانط ليدرأ عنه تهمة تحويل الفلسفة إلى تحليل أو نقد؛ إذ يقول "الميتافيزيقا العقلية هي معرفة المفاهيم المجردة، وبالتالي تكون أولية. وهذه الميتافيزيقا وحدها ليست منطقاً، وهي لا تقوم بتحليل المفاهيم ولكنها تعالج منطقة الغيبيات؛ الله والعالم والنفس الإنسانية، وكذلك تتعرف على الموضوعات نفسها. إن الميتافيزيقا العقلية توسع من أفق المعرفة، وأحكام هذه الميتافيزيقا مقصدها التاليف، وهي في نفس الوقت – لأنها تكتسب من المفاهيم المجردة ومن التفكير المجرد – أولية". انظر : Heidegger, M., Die Frage Nach dem Ding, Op. Cit, P. 131. غير أن نصوص *"كانط"* في هذا الصدد واضحة وتسير في اتجاه معاكس لاتجاه هيدجر تماماً خاصة في كتاب *"كانط"* (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ...).

(2) Heidegger, M., Kant und das Probleme, der Metaphysik, band II, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1963, P. 5.

نظام كل مفاهيم الإدراك والمبادئ، وذلك بقدر ما يعود معيارها إلى الموضوعات التي يمكن أن تكون مدركاتها معطاة عن طريق التبرير الناتج عن التجربة ".

ومن ثم فقد ظل كانط متابعاً للتراث الميتافيزيقي سواءً في تعريفه للميتافيزيقا أو الأنطولوجيا، أو حتى في بحثه عن ميتافيزيقا ممكنة. فالسؤال عن إمكانية الميتافيزيقا يأتي من السؤال عن إمكانية الميتافيزيقا التقليدية[1].

ولم يكن بإمكان كانط – وهو فيلسوف الإمكان – أن يتساءل عما يجعل الممكن ممكناً، أي أن يتساءل عن الوجود؛ وذلك ببساطة شديدة لأن كانط اعتبر أن *"الوجود لا يؤثر فينا، ولذلك لا يمكن أن نتناوله بالبحث. الوجود ليس محمولاً حقيقياً."* [2] وكل ما قدمه لا يعدو أن يكون صورة كلية للعالم.

لكننا يمكن أن نأخذ الأمر على نحو آخر وننظر في صلة أبحاث كانط في الميتافيزيقا بالبحث في الوجود، ومن ثم يمكن النظر إلى بحثه في شروط الإمكان من وجهتين؛ *"إحداهما الأساس لإمكانية ما نبحث عنه ويعطي لنا، والأخرى التي تزود على نحوٍ كافٍ هذا الأساس"* [3]. ويبدو أن هذه هي الخلفية التي يتحرك على أساسها هيدجر في تفسيره لفلسفة كانط.

غير أننا لن نحصل عند كانط إلا على *"شعاع خافت ومتباعد"* [4] لأصداء ما ظل طي النسيان. يقول هيدجر مشيراً إلى ثالوث كانط النقدي *" وفي تاريخ الفكر يقف عمل كانط في قمة شامخة، خاصة وأن أعماله الرئيسية الثلاثة تبدأ عناوينها بكلمة نقد؛ نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم"* [5].

ولما كان هيدجر يعتبر كتاب كانط *"نقد العقل الخالص"* الكتاب الرئيسي، فقد قدم تفسيراً للكلمات الثلاث التي تشكل عنوان الكتاب على النحو التالي:

---

(1) Heidegger, M., Kant und das Probleme der Metaphysik, Op. Cit P.8.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 94.

(3) بوبنر، روديجر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1988 ، ص 43.

(4) Heidegger, Der Staz vom Grund, Op. Cit, P.123.

(5) Ibid., P. 125.

إننا نفهم النقد Die kritik بوصفه انتقاداً أو مراجعة للخطأ، بوصفه إظهاراً لما هو غير واضح بما فيه الكفاية، وبوصفه الرفض المناسب، بيد أننا يجب أن نتجنب بادئ ذي بدء هذه المعاني الكاذبة والمألوفة، والتي لا تتناسب مع المعنى الأصلي للكلمة، وذلك بتنصيص العنوان *"نقد العقل الخالص"* . إن كلمة نقد تأتي من الفعل اليوناني χρνεν الذي يعني: *"يفصل، يضع على حدة، وبصفة خاصة يبرز"* [1].

فكلمة نقد إذن وفقاً لهذا الفهم – لا تحتمل أي دلالة أخلاقية، ولا هي فحص مجرد ولا رسم تخطيطي، كما أنها لا تضع حواجز أمام العقل، وإنما تقوم برد العقل إلى حدوده. *"والحدود والحواجز ليسا متساويين، ولكن الحد في معناه اليوناني القديم له خاصية الجمع لا القطع. إن كل حد هو ما منه يبدأ الشيء ويشرق"* [2].

أما فيما يتعلق بالكلمة الثانية في العنوان – العقل Die vernunft – فإن هيدجر لا يفهم العقل عند كانط على أنه الملكة التي يمكن بواسطتها ممارسة دروب الاستدلال والاستنباط والاستقراء، أو تلك الملكة التي نميز بها الخير من الشر أو الصدق من الكذب، وإنما يفهم العقل عند كانط انطلاقاً من معناه اللاتيني *"عقل يسمى باللغة اللاتينية Ratio حساب، عقل يتصل معناه بالعلة. العقل عند كانط هو ملكة المبادئ(*) أي المبادئ الأساسية"* [3]. وهذه المبادئ فُهمت فيما بعد في لوحة المبادئ الأساسية للفهم الخالص على أنها مسلمات. و*"المسلمات تسمى الوجود الذي ينتمي لوجود الموجود"* [4]. فالعقل إذن هو الملكة التي تؤسس وتؤصل *"وتصدر الأحكام استناداً إلى المبادئ الاولى"* [5].

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Heidegger, M., Die Frage Nach Dem Ding, Op. Cit, P. 93.

(*) يقول كانط " إننا نميز العقل عن الفهم عن طريق تسميته بملكة المبادئ" ولكنه يعرف المبدأ تعريفاً غريباً، فيقول: إن مصطلح المبدأ نفسه غامض، وبوجه عام يعنى أي معرفة يمكنها أن تستخدم كمبدأ أعلى، على الرغم من أنها في ذاتها – وبالنظر إلى أصلها المناسب – ليست مبدأ. انظر : Kant, Imanuel, Op. Cit P. 31.

(3) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, OP. Cit, P.125.

(4) Ibid., P. 124.

(5) Ibid., P. 125.

أما الكلمة الثالثة في العنوان – الخالص Rein – فتعني *"مجرداً وخالياً من أي شيء آخر، ومن الإحساس"* [1] والصفة (خالص) تعني أيضاً *"العقل غير المحدد بالشهواني"* [2].

العنوان (نقد العقل الخالص) يعكس إذن عمق وأصالة المحاولة التي سيقوم بها كانط لتأسيس جميع المبادئ المعرفية للعقل الخالص عبر التصورات، وذلك عن طريق تحديد الشروط الأولية لإمكان كل تجربة، والتي هي في نفس الوقت الشروط الأولية لوجود كل موجود.

ويلتمس هيدجر في كلمة الأولية – الواردة في عبارة الشروط الأولية للإمكان – نوعاً من الأصالة؛ يتمثل في النظر إلى الاولى Apriori على أنه" *ما هو سابق (الذي) ينشر أصداء ما سماه أرسطو ما هو سابق من حيث التكشف* [3] *أي الوجود*".

وفي نفس الوقت نستطيع أن نلمح أنوار الوجود في أعمال كانط، وإن لم تكن بشكل مباشر؛ فنراه يتحدث عام 1763م ، أي قبل عشرين عاماً من ظهور كتابه (نقد العقل الخالص)، نراه يتحدث عن الدليل الأساسي الوحيد الممكن *"لتوضيح وجود الله Daseins Gottes"*.

والملاحظة الاولى على هذا الكتاب أنه يتعامل مع مفهومى : الوجود المتعين بشكل عام Dasein überhaupt [*]، والوجود بشكل عام Sein überhaupt. إننا نجد هنا بالفعل فكرة كانط عن الوجود. والحقيقة أن هذه الفكرة أيضاً إطار مزدوج لتقرير سلبى وتقرير إيجابي [4].

وحسبما يرى هيدجر لن يتسنى لنا معرفة التقريرين السلبي والإيجابي للوجود

---

(1) Heidegger, M., Die Frage Nach dem Ding, Op. Cit, P. 115.

(2) Ibid., P.124.

(3) Heidegger, M., Des Satz vom Grund, Op. Cit, P.124.

(*) مصطلح Dasein هو أحد أهم المصطلحات في فلسفة هيدجر وأعقدها، ويستخدمه هيدجر بمعانى متعددة، ويصعب ترجمته بكلمة "محددة"؛ لمزيد من التوضيح انظر: الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(4) Heidegger, M., Kant und These über das Sein, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1963, PP. 9 – 10.

في هذا الكتاب إلا بمعرفة مثيلتيها في (نقد العقل الخالص)؛ ففيه نجد التقرير السلبي عن الوجود على النحو التالي: *"الوجود لا هو محمول، ولا هو يتحدد من أي شيء آخر "*[1]. أما التقرير الإيجابي فيعني أن *" مفهوم الوضع Position أو الموضع setzung هو كلي بسيط من نفس نوع الوجود"*[2].

من الواضح إذن أن القضية السالبة تعكس بشكل ما أن الوجود *"ليس مفهوماً يمكن أن تستحضره من مفاهيم الأشياء"*[3] . أما القضية الموجبة فتضع في اعتبارها الوجود بوصفه *"الوضع المجرد Bloß die position لأي شيء، أو بوصفه تحديداً محدداً لما هو في ذاته... وما هو في ذاته لا يعني شيئاً ما في ذاته، ولا يعني شيئاً ما يتواجد غير مستند إلى الوعي. إن ما هو في ذاته يجب أن يفهم على أنه ضد التحديد بما هو كذلك، وما يتصور بالنظر إلى الأشياء الأخرى بوصفها هذا أو تلك"*[4] كما أن المجرد يعني أن الوجود *"لا يتضح أبداً مما هو موجود بالفعل - ويعني أيضاً- العلاقة المحضة لموضوعية الموضوع بالنسبة لذاتية المعرفة الإنسانية"*[5].

ونستطيع أن نلمح نوراً آخر للوجود عند كانط في معالجته للمبادئ؛ فالمبادئ ما هي إلا مسلمات، *" والمسلمات تسمى ما يقف بالنسبة لوضع أي شيء ضد التجربة، وما هو سابق بالضرورة. المسلمات تسمى الوجود الذي ينتمي لوجود الموجود Dasein des Seienden"*[6]

ويمكن أن نلمح نوراً ثالثاً للوجود عند كانط من خلال الرابطة المنطقية للقضايا، أي الفعل Sein؛ ففي الاستخدام المنطقي للوجود (أ تكون ب) يستخدم الوجود لربط الموضوع والمحمول، فيصبح الوجود بمثابة الوحدة الموحدة والجامعة للموضوع والمحمول[7].

---

(1) Ibid., P.10.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 8.

(4) Ibid., P. 11

(5) Ibid., P. 26.

(6) Ibid., Loc. Cit.

(7) Ibid., P.11.

كما نستطيع أن نلمح أنواراً أخرى في حديث كانط عن العلية؛ لأن هناك ترابطاً قوياً بين تفكير كانط والعلية.

بيد أن كل هذا الإحساس العميق بالوجود من جانب كانط لم يدفعه للحديث عن الوجود بما هو وجود ؛ لأن كانط لا يخرج بأي شكل من الأشكال عن إطار الميتافيزيقا التقليدية التي أولت كل عنايتها للموجود، ومن ثم فإن فهم الوجود عند كانط لا يعدو أن يكون هذه الخلفية غير المعلن عنها في موضوعية الموضوع. بل إن الوجود عند كانط لا يُفهم إلا بوصفه هذه الموضوعية ذاتها، وهذا يعني أن الوجود لا يُدرك إلا من خلال ما تصوغه الذات بوصفه الموضوعية المشكِّلة للموضوع أو للموجود، والتي تتبدى في الشروط التي تضعها الذات بوصفها الشروط أو المبادئ الأولية لوجود كل موجود، والتي لا وجود لها إلا في العقل ذاته. ومن هذه الناحية فقط "*يتبع كانط النهاية المنطقية للاتجاه الرئيسي لكل تاريخ الفلسفة – هذا يعني تحديد الوجود بوصفه.. تصوراً لما يكون*" [1]. ويعني أيضاً تحويل البحث في الوجود إلى البحث في نظرية المعرفة، أي البحث في الشروط الممكنة لمعرفة موجود ما.

و"*لقد تأثر كانط والفلسفة الحديثة كلها بموقف ديكارت التصوري الذي واجه الوجود عن طريق المعرفة*" [2]، والذي يُعد في الوقت ذاته امتداداً طبيعياً لتفكير أفلاطون. وإن كان من الصحيح أيضاً أن كانط قد" *فهم بوضوح وبشكل أساسي ما وضعه ديكارت بوصفه بداية السؤال عن أفق الأنا أفكر*" [3]؛ وذلك حين طرح – للمرة الاولى منذ فلاسفة اليونان – السؤال عن وجود الموجود، وهذه هي الأصالة الحقيقية في فلسفة كانط.

فحين تساءل كانط ما الموجود ؟ أصبح في حضرة التفكير اليوناني الأصيل. ويحاول هيدجر من خلال مجموعة محاضراته (السؤال عن الشيء) أن يوضح كيف أن

(1) Mehta, J. L., The Philosophy of Martin Heidegger, Op. Cit, P. 165.

(2) محمد ثابت الفندى : المرجع السابق ، ص 119.

(3) Heidegger. M., Der Europaische Nihilismus, OP. Cit, P. 232.

السؤال عن الشيء، أو – والمعنى واحد – عن الموجود؛ يمثل لب ميتافيزيقا كانط[1].

وانطلاقاً من رؤية هيدجر، الذي يرى تواصل الفلسفة الغربية واعتبار أن كل فلسفة من هذه الفلسفات مهدت للفلسفة التي تلتها، بالقدر ذاته الذي تلقت به من سابقتها الإطار العام لمنطق تفكيرها؛ انطلاقاً من هذه الرؤية اعتبر هيدجر أن "الذاتية المتعالية هي افتراض داخلي للذاتية المطلقة لميتافيزيقا هيجل، والتي تحدد فيها الفكرة المطلقة (أي ما يشرق من تلقاء ذاته للتصور المطلق) تحدد ماهية الحقيقة الواقعية Wirklichkeit"[2].

ولم يتوقف تأثير فلسفة كانط على هيجل وحده، بل امتد تأثيرها إلى فلسفة *"نيتشه"* ؛ فحين فكر كانط في موجودية الموجود بمعنى الشرط الممكن، أصبح الطريق مفتوحاً لنشر فكر القيمة في ميتافيزيقا نيتشه[3] ؛ وذلك لأن معنى أن الذات هي التي تحدد وجود الموجود من خلال الشرط الممكن؛ يعني أن الذات هي التي توجد الموجود، ومن ثم يكون بإمكانها أن تضع ما تشاء، وتتغاضى عما تشاء، ويعني أيضاً أن الذات هي كل الوجود وهذا ما حاول نيتشه بشكل ما أن يقدمه.

سابعاً - نقد ميتافيزيقا التصور (هيجل) :

إن الفلسفة عند هيجل هي *"نسق العلم"* (*)، وهذا النسق فينومينولوجي(**)

(1) Heidegger, M., Die Frage Nach dem Ding, OP. Cit, P. 42.

(2) Hidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P.235.

(3) Ibid., P. 232.

(*) يقول هيجل "الحقيقة لا يمكن أن توجد على وجه آخر سوى النسق العلمي الذي تنتظم فيه والمشاركة في هذا الجهد – تقريب الفلسفة من صورة العلم – تلك الغاية التي ببلوغها يحل للفلسفة أن تطرح اسمها من حيث هي محبة للحكمة؛ لتصبح كمال المعرفة بالفعل هي غايتي هنا. انظر : هيجل، جورج فيلهلم فريدرش: علم ظهور العقل، المجلد الأول، ترجمة مصطفي صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت: (د – ت)، ص 13.

ويعلل هيدجر تسمية هيجل للفلسفة بالعلم قائلاً : " الفلسفة تمد كل العلوم الأخرى – سواءً كانت علوماً حقيقية Reelles أو ممكنة – بأسسها .. ومن حيث هي تضع الأسس لكل العلوم، فمن الطبيعي والضروري أن تكون الفلسفة علماً؛ إذ لا يمكن أن تكون الفلسفة أقل من تلك العلوم التي تنشأ عنها. انظر :

Heidegger, M., La Phénoménologie de L'esprit de Hegel, traduit par Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, W-D, P. 40 .

الطابع وينقسم هذا النسق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول يشمل فينومينولوجيا الروح، والقسم الثاني يشمل المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح.

ويعتبر القسم الأول بمثابة مدخل لفلسفة هيجل، ويعالج فيه تطور حركة الوعي عبر مراحلها المختلفة. أما القسم الثاني فيتناول فيه المنطق من حيث هو *"دراسة الفكر البسيط الخالص، أو هو دراسة صور الفكر الخالصة"* [(1)]. بينما يتناول في فلسفتي الطبيعية والروح *"التعرف على الصور المنطقية على نحو ما تتشكل في عالم الطبيعية والروح، وهي أشكال ليست سوى نمط جزئي من التعبير عن صور الفكر الخالص"* [(2)].

واعتبر هيجل موضوع الفلسفة هو تعقل الفكرة المطلقة Absolute Idee أو الروح المطلق Absolute Geist أو الحق[(*)] في ذاته وفي تجلياته المختلفة. يقول *"الأمر برمته مداره هذه النقطة الجوهرية : أن نتعقل الحق وأن نعرب عنه لا باعتباره جوهراً فحسب، ولكن باعتباره كذلك ذاتاً"* [(3)].

وبذلك جعل هيجل موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين، طالما أن *"الموضوع في كليهما هو الحقيقة. بذلك المعنى السامي الذي يكون فيه الله، والله وحده، هو الحقيقة"* [(4)].

ولما كان موضوع الفلسفة بالنسبة لهيجل هو تعقل الحق، باعتباره جوهراً وذاتاً في نفس الوقت، فقد كانت المهمة التي تقع على عاتقه أن يقدم تفسيراً للكيفية التي يكون بها الحق كذلك.

(**) فينومينولوجي أى ظاهرياتي، ويقصد بذلك أنها تتناول الموضوعات على نحو تأملي محض.

(1) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1985 ، ص 102.

(2) نفسه: ص 103.

(*) يستخدم هيجل كلمات : العقل والروح والحق والحقيقة والفكرة الشاملة والفكرة المطلقة بمعني واحد.

(3) هيجل: علم ظهور العقل، ترجمة مصطفي صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (د ت) ، ص 20.

(4) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المصدر السابق ، ص 45.

وقد استطاع هيجل القيام بهذه المهمة عبر منظومة المقولات(*) التي قدمها، واعتبرها مقولات للفكر والوجود على السواء؛ إذ يقول" *الوجود ذاته والمقولات الفرعية التي تندرج تحته مثله مثل مقولات المنطق بصفة عامة – يمكن النظر إليها على أنها تعريفات للمطلق*" (1).

واستخدم هيجل المنهج الجدلي(*) لتفعيل المقولات، وبذلك أمكنه" *استنباط العالم استنباطاً منطقياً من المقولات*" (2) والتي اعتبرها بمثابة العلة الاولى للعالم.

ولما كانت الفلسفة" *لا تفعل شيئاً أكثر من تحويل التصورات إلى أفكار*" (3)، فقد أهاب هيجل بالعقل أن يقوم بدوره المنوط به، فافتتح محاضراته في جامعة برلين عام 1818م بقوله" *الإيمان بقوة العقل والشجاعة في مواجهة الحقيقة هما الشرط الأول للدراسات الفلسفية، ولا بد أن ينتبه العقل إلى نبل ذاته وعلو منزلته...... والماهية المغلقة للكون لا تملك في ذاتها قوة تناوئ بها أي شجاعة للمعرفة*" (4).

(*) المقولات عند هيجل تنقسم إلى ثلاث دوائر كبرى هي مقولات الوجود ومقولات الماهية ومقولات الفكرة الشاملة. وكل دائرة من هذه الدوائر تضم العديد من المقولات الأخرى. وعبر العلاقة الجدلية بين هذه الدوائر تحدث أنطولوجية الوجود. غير أن هذا التصور لطبيعة المقولات يؤدي بالضرورة إلى القضاء على التصور التقليدى لطبيعة الحكم يقول : "إن طبيعة الحكم أو القضية بوجه عام (وهي طبيعة في ذاتها التفرقه بين الموضوع والمحمول) سرعان ما تمحقها القضية النظرية ، لأن القضية العينية التي تحول إليها القضية الاولى تنطوى على رد الفعل الطارد لتلك العلاقة بين موضوع ومحمول. إن الصراع بين صورة قضية من القضايا بوجه عام، وبين وحدة التصور التي تهدم تلك الصورة أشبه بالصراع الذي ينشب في الإيقاع بين الوزن والنبرة ... فلا ينبغي أن تهدم العينية (ما) بين الموضوع والمحمول من فرق تعرب عنه صورة القضية بل أن تنبثق وحدتها كأنها تناغم. انظر : هيجل: علم ظهور العقل، المصدر السابق،ص 54.

(1) ستيس، ولتر : فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت : 1983 ، ص 85.

(**) المنهج الجدلي عند هيجل مؤداه : تلك الحركة التي تتم من الفكرة إلى نقيضها، إلى المؤلف الذي يجمع بين الفكرة ونقيضها. وقد اعترف هيجل بأن هذه الصورة التركيبية جاء بها كانط. يقول " لقد استقرت الصورة الصحيحة في المحتوى الصحيح وخرج بذلك إلى الضوء تصور العلم حين ارتفعت إلى مغزاها المطلق الثلاثية التي أعاد كانط اكتشافها كأنه سُاق إليها بالغريزة دون أن يكون لها عنده إلا وجود لا حياة فيه بعد ولا تصور". انظر : هيجل : علم ظهور العقل، المصدر السابق ، ص 43.

(2) ستيس ، ولتر: المرجع السابق، ص 74.

(3) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المصدر السابق ، ص 88.

(4) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P.145.

وبهذا الإيمان المطلق بقوة العقل المطلقة تكون الميتافيزيقا الغربية قد اكتملت، ويكون العقل الغربي قد بلغ قمة الثقة بقدراته الذاتية؛ فلم يعد دوره قاصراً على إدراك عالم المثل (أفلاطون)، أو البحث عن سند أو تأمين لمعرفته (ديكارت)، أو الكشف عن التطابق بين الفكرة المتصورة. والموجود المتعين (ليبنتز)، أو وضع الشروط الأولية لوجود الموجود (كانط)، بل يصبح بإمكانه أن ينجب الحقيقة ذاتها أو الأفكار باعتبارها معرفة تصورية. والتصور الذي هو صنيع العقل "*هو وحده الذي ينجب كلية المعرفة .. بل هو الحقيقة، وقد نضجت صورتها الصادقة، أي الحقيقة القابلة لأن يمتلكها كل نطقٍ واعٍ بنفسه*" [1]. وهكذا تكون الفلسفة الهيجلية قد بلغت "*قمة التصورية أو المثالية*" [2].

الحقيقة إذن عند هيجل لم تعد لها أي صلة بـ"*اللاتحجب*"، بل أصبحت هي "*الوعي المطلق للذات المطلقة العارفة*" [3]. ولما كانت المعرفة هي معرفة للفكرة المطلقة، فإن اليقين سيصبح "*يقين المعرفة المطلقة*" [4]. وهذه الفكرة المطلقة بالتالي هي وحدها" *وجود وحياة خالدة وحقيقة تعرف نفسها وهي كل الحقيقة*" [5]. بيد أن الحقيقة في الوقت ذاته ما هي إلا حقيقة الماهية؛ لأن الفكرة المطلقة ما هي إلا ماهية، غير أن" *حقيقة الوجود هي الماهية، وهذا يعني التفكير المطلق*" [6].

ولما كانت حقيقة الماهية لا تتحدد إلا بوصفها ذاتاً، فإن هيجل تصور بناءً على ذلك أن"*الوجود المتعين تحديد للوجود Dasein ist bestimmtes Sein*" [7]؛ وذلك لأن الوجود يعني المباشرة اللامتعينة، أي أن الوجود يتيح نفسه لنا بشكل مباشر

---

(1) هيجل: علم ظهور العقل، المصدر السابق، ص 60.

(2) محمد ثابت الفندى: المرجع السابق، ص 89.

(3) Heidegger, M., Hegel und die Griechen, inhalt in Wegmarken, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1967, P.433.

(4) Heidegger, Das Ende der Philosophie, OP. Cit, P.77.

(5) Heidegger, Die Onto- Theo- Logische, Op. Cit, P120.

(6) Ibid., P.108.

(7) Hegel, Wissenschaft der Logik, Erst Teil, Felixmeiner, Leipzig,1932, P.95.

وإن كانت هذه المباشرة ليست متعينة في موجود بعينه، وإنما في كل موجود بوصفه عمومية العام.

ولكي يوضح هيجل عمومية العام ساق الحالة التالية *"أراد شخص ما أن يشترى فاكهة من محل فاكهة، فطلب فاكهة، فعرض عليه البائع تفاحاً وكمثرى، وعرض عليه خوخاً وكرزاً وعنباً، لكن المشترى رد للبائع ما عرضه عليه. إنه أراد الفاكهة ليس إلا، أرادها بأي ثمن، غير أن ما عُرض عليه في كل مرة هو الفاكهة، وعلى كل فنحن نستنتج التالي: الفاكهة لا تُشترى"* (1).

لكننا إذا تأملنا الأمر ملياً فسوف نكتشف أن ما يمثل عمومية العام عند هيجل هو الجزئي، وإن كان هذا الجزء يفهم من خلال المباشرة واللاتعين. إن الموجود هو في الوقت ذاته الوجود. إن الفاكهة تعطى في كل نوع من أنواعها. وربما تبدو عبارة هيجل بسيطة ومقبولة، فإذا ما طلب من أحدنا شراء فاكهة، وعاد ومعه عنب أو كمثرى فلن يعتقد أحد إطلاقاً أن ما أحضر ليس الفاكهة، رغم أن ما أحضر ليس في الحقيقة سوى هذا النوع أو ذاك من الفاكهة. أما الفاكهة ذاتها فلا يمكن أن تحضر أبداً، إنها تُحضِر ولا تَحضُر.

وهكذا يخطو هيجل خطوة أخرى في الاتجاه النهائي. فإذا كان كانط يعتبر الوجود بمثابة موضوعية الموضوع، فإن هيجل يرى أن *"الموضوعية الآن هي الموضوع"* (2)، إن الموضوع هو الفكرة التي سرعان ما تتحول إلى نقيضها، وسرعان ما يتحول هذا النقيض بدوره إلى المركب منهما وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثم فإن علاقة الذات / الموضوع تخطو الآن نحو النور بوصفها ضد التموضُع Gegen setzung بوصفها نقيض الفكرة(3).

فعبر المنهج الجدلي تصبح كل ذات موضوعاً، ويصبح كل موضوع ذاتاً. فالجدل

---

(1) Heidegger, M., Die Onto- Theo – Logische, Op- Cit, P. 134.

(2) Heidegger, M., Hegles Begriff der Erfahrung, Op. Cit P.165.

(3) Heidegger, M., Hegel und Die Griechen, Op. Cit, P. 427.

الهيجلي أو *"الجدل التأملي هو طريقة يأتي فيها موضوع الفلسفة من نفسه لنفسه؛ لكي يظهر، ولكي يصبح حاضراً Gegenwart"*[1].

وعبر المنهج الجدلي وحده تتحقق وحدة موضوع الفلسفة والدين، ويتسنى للحق أن يصبح جوهراً أو ذاتاً في نفس الوقت، كما تكشف الإحالة المتبادلة بين الأنطولوجيا والثيولوجيا عن نفسها من خلاله داخل النسق الميتافيزيقي ككل؛ لأن الميتافيزيقا تفكر في الموجود بالنظر إلى أن *"كل الموجودات - بما هي كذلك - لها أساس مشترك. عندئذ يكون المنطق أنطو- منطق. (ولأن) الميتافيزيقا تفكر في الموجود - بما هو كذلك - في مجموعه، هذا يعني بالنظر إلى الموجود الأعلى المؤسس لكل موجود، عندئذ يكون المنطق ثيولو- منطق"*[2]، وذلك على اعتبار أن المنطق ما هو إلا شكل من أشكال الميتافيزيقا التي تتم داخل سياقها الإحالة.

وإذا كان القاسم المشترك في مجال البحث هو الوجود، فإن الفكر التصوري يهدف بالجمع بينهما إلى القيام بحركة مضادة لا للتفكير الأصيل في الوجود فحسب، بل حتى لذلك النوع من التفكير الذي يجعل من الفلسفة جهداً مستمراً لخلق تصور مجرد للموضوعي، عندما يعلن أن الموجود ظاهر. لأنه حين يجعل *"الوجود هو الظاهر" Das sein ist schein*[3] بمعنى المُظهَر، وليس الظاهر الذي يُظهر ولا يَظهر أبداً، أي التحجب الأصيل الذي هو سمة الوجود، فعندئذٍ - وعندئذٍ فقط - *"تتزامن غيبة الوجود التي تبلغ أقصى درجاتها وراء الظهور المخصوص مع انفتاح وجود الموجود ملتبساً هيئة المفهوم المطلق على المعرفة المطلقة والفكر الميتافيزيقي الأنطولوجي، والذي يغيب فيه إرسال الوجود الذي يبلغ أقصى درجاته وراء هذا الظهور"*[4]. وعندما تسقط آخر حجب الوجود في المعرفة المطلقة للذات - للروح المطلقة في الميتافيزيقا المثالية الألمانية" *تكتمل الميتافيزيقا، وتصل الفلسفة لنهايتها"*[5].

---

(1) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op. Cit, P.71.

(2) Heidegger, M., Die Onto- Theo- Logische, Op. Cit, P. 139.

(3) Hegel, Wissenschaft der Logik, Op. Cit, P. 9.

(4) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 145.

(5) Ibid., P.114.

والدلالة الواضحة على هذه النهاية والاكتمال تتمثل في تصور هيجل للتاريخ، والذي يبلغ نهايته ببلوغه المطلق الذي يتحقق في لحظة التاريخ الألماني المعاصرة لهيجل. وربما يرجع ذلك بوجه خاص إلى وقوع هيجل تحت تأثير هيراقليطس الذي يعد أول من تحدث عن الصيرورة. إلا أن الصيرورة عند هيجل مغلقة بشكل عام، وكذا رؤيته للتاريخ.

والواقع أن هولدرلن الشاعر المحبب لهيدجر قد وقع هو الآخر تحت تأثير هيراقليطس، إلا أنه كان على عكس هيجل" *فبينما نظر هيجل للخلف، وأغلق نظرته إلى المستقبل، تطلع هولدرلن إلى الأمام وانفتح*"[(1)].

وأخيراً فإذا كان هيجل قد وصف النسق العلمي بأنه فينومينولوجي، فإن "*الفينومينولوجيا*" لا تعني هنا أسلوب تفكير المفكر، لكنْ الطريقة التي بها تكون الذاتية غير المشروطة بوصفها التصور المُظهَر غير المشروط، والذي يكونه وجود كل الموجودات نفسه،"*كما أن منطق هيجل ينتمي إلى الفينومينولوجيا؛ لأن ما يُظهر نفسه للذاتية غير المشروطة فيه يصبح غير مشروط ابتداءً، بقدر ما يصبح أيضاً الشرط لكل ظهور*"[(2)].

وكل هذا بطبيعة الحال ينم عن إغفال للفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وإغفال هذا الفارق هو الذي جعل هيجل "*لم يتساءل مثل كل ميتافيزيقا عن الوجود بما هو وجود*"[(3)]. وتصوره على أفضل حال على أنه الفراغ الأكثر اكتمالاً؛ إذ فيه تكون البداية هي النتيجة، والنتيجة هي البداية؛ لأن موضوع الفلسفة أولاً وآخراً هو الحق ولا شيء سواه. ومن هذا المنطلق أيضاً فإن هيجل "*لم يصف اصطلاحياً كلمتي الموجود والوجود، وتركها للتحديد المهيمن للموجود في حسنا*"[(4)].

---

(1) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 96.

(2) Heidegger, M., Nietzshes Metaphysik, Op. Cit P. 299.

(3) Heidegger, Das Ende der Philosophie, Op. Cit, P. 77.

(4) Heidegger, La Phénoménologie de L'esprit de Hegel, Op. Cit, P. 82.

ولكل ما تقدم فإن *"الوجود وأن يوجد يعنيان أشياء مختلفة عند هيجل، وعندنا نحن -أي هيدجر- لأسباب نهائية وأولية"* (1).

غير أن كل هذا لا يقلل من شأن هيجل، أو من تأثير فلسفته، بل إن تأثيره على الفلسفة التي تلته كان كبيراً. وهذه المائة عام (*) واقعة تحت تأثير ميتافيزيقا هيجل حتى الوضعية التي أُخذت على أنها ضد هيجل(2).

ولم ينجُ نيتشه بطبيعة الحال من تأثير هيجل، حتى وإن هاجم الميتافيزيقا؛ لأن ناقد الميتافيزيقا ميتافيزيقي. فماذا عن موقف نيتشة من الوجود؟

ثامناً - نقد ميتافيزيقا القيمة (نيتشه):

يعد نيتشه من دعاة التخلي عن الميتافيزيقا جملة وتفصيلاً؛ إذ يقول صراحة *"إن ثمة (خصوماً) للفلسفة، ومن المفيد الإصغاء إليهم، خاصة حين يتوجهون إلى رؤوس الألمان المريضة بالنصح للتخلي عن الميتافيزيقا"* (3). وذلك إيماناً منه بأن الميتافيزيقا لن يكون بإمكانها أن تقدم للشعب الألماني العلاج الشافي لما يعانيه، أو *"ترد عافيته المفقودة"* (4).

ويرجع إيمان نيتشه بعجز الميتافيزيقا عن القيام بهذه المهمة بالدرجة الاولى إلى اعتقاده أن *"الأنساق الفلسفية ليست صحيحة كلية إلا بالنسبة للذين أسسوها. فالفلاسفة اللاحقون لا يرون فيها عادة سوى خطأ كبير"* (5).

---

(1) Ibid., P. 83.

(*) يقصد هيدجر بهذه المائة عام الفترة التي كان يعيشها إبان النصف الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

(2) Heidegger, M., Der Europaische Nihilsmus, Op. Cit, P. 147.

(3) نيشته، فردريك : الفلسفة في العصر المأساوى الإغريقي، ترجمة سهيل القش ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت : 1983 ،ص 38.

(4) نفسه : ص 39.

(5) نفسه : ص 37.

من أجل ذلك تصور أن مهمته التي يضطلع بها لابد أن تتخذ موقفاً مغايراً يتمثل في *"إبراز الجزء المخجل من عالمنا الداخلي، والبحث عن المبدأ الفاعل الرائد الحاسم من وجهة نظر التطور(*)"* [1]. ومن ثم تبدو مهمته أشبه بمهمة عالم النفس، غير أن البحث عن المبدأ الفاعل ينم عن نسبه الميتافيزيقي المتخفي.

وتتشكل هذه المهمة على نحو آخر من ملمح يتبدى في تساؤله عن أصل الخير والشر، على أنه فيلسوف يعالج مشكلات الأخلاق. يقول" *ما الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه في نهاية الأمر ما لدينا من أفكار حول الخير والشر"؟* [2]

لكن المبدأ أو الأصل الذي يبحث عنه لا يوحى بأي دلالة ميتافيزيقية، بل هو يرفض كل مبدأ ميتافيزيقي تؤسس عليه الأخلاق. أما الأصل الذي يبحث عنه فهو الأصل الأنثروبولوجي أي أنه يقتفي أثر تطور المصطلحات المستخدمة فيمجال الأخلاق، كالخير والشر والحق والجمال وما إلى ذلك، وتطورها عند الشعوب، وعبر الثقافات المختلفة.

وحين يتحول البحث الميتافيزيقي إلى بحث أنثروبولوجي، فإن الأنثروبولوجيا – بوصفها ميتافيزيقا – تمثل *"اجتياز الميتافيزيقا إلى شكلها الأخير"* [3].

وحين يصبح الأمر كذلك يتطلب هذا التوجه نقداً لأساليب التفكير السائدة في عصره، والتي ورثها من المذاهب العقلانية والمثالية الكبرى، فأعرب عن أسفه لتحكم العقل في كل شيء حتى بدت الحياة وكأنها حياة عقلية صرف. يقول:" *فوا أسفاه ! العقل والرصانة والتحكم بالعواطف، كل هذا التدليس المعتم الذي يطلق عليه اسم التفكير، كل هذه الامتيازات الفخمة التي يتمتع بها الإنسان ، لله دُرُّها كم كلفت ثمناً غالياً!"* [4]

(*) يقصد نيتشه بالتطور هنا: نظرية التطور التي قال بها داروين ، والتي استفاد منها نيتشه.

(1) نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت:1983،ص 21.

(2) نفسه : ص 11.

(3) نفسه : ص 58.

(4) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 202.

أما النوع المقبول من التفكير لديه فهو ما *"ليس واسطة لأن نعرف، ولكنه واقعة أن نصف ونرتب، وما يعيننا على أن نفعل ، وما يعيننا على أن نستخدم"* [1]. ومن ثم فقد أصبح التفكير لديه على هذا النحو *"فكراً اقتصادياً محضاً"* [2].

وهذا التصور الجديد للتفكير يستند إلى تصور مختلف للحقيقة بشكل عام، وإن كان في الوقت ذاته يستمد مرجعيته من التصور التقليدى؛ فالحقيقة عند نيتشه، *" هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه ...، ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيجة النهائية التي تمخض عنها ذلك التحول الذي تم في ماهية الحقيقة، فجعلها تنتقل من لا تحجب الموجود إلى صواب النظر"* [3]؛ إذ التعلق بالموجود وحده وجعله الموجود المحدد للظهور، وتثبيت الصيرورة الدائمة للوجود لن يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى اعتبار ما نعده الحقيقة القصوى – أي الموجود – خطأ ؛ لأنه بالفعل ليس كذلك.

ومن ثم تتبدى ماهية الحقيقة التي يقبلها لا على أنها أمر متعلق بالفكر بل على أنها *"توضع متساوية مع ما يمكن القبض عليه"* [4] ، أي على أنها شيء مادى متعين.

والمتأمل لاعتبار الحقيقة بوصفها ما يمكن القبض عليه يكتشف اعتماد الحقيقة على الأسس التي اعتمدت عليها الميتافيزيقا الغربية، فالتي تُمسِك هي الذات والذي يُمسَك هو الموضوع / الموجود. غير أن الإنسان لا يتوقف دوره عند نيتشه على الإمساك بالحقيقة أو القبض عليها فحسب، بل الإنسان عنده هو *"الحقيقة النهائية"* [5] ذاتها.

وبناءً على ذلك يصبح *"كل شكل وكل صياغة وكل نمط من إبداع الإنسان،*

---

(1) Ibid., P. 183.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) هيدجر : نظرية أفلاطون عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 350.

(4) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 190.

(5) Ibid., P.190.

ويتمي إليه بوصفه السيد الذي لا تحده شروط" [1]. وهذا اللون من التفكير الميتافيزيقي هو بلا شك ضد ديكارت. إن نيتشه" *متورط في إساءة التفسير هذه، وأساس ذلك أن نيتشه لا مندوحة له من الوقوع تحت تأثير قانون هذا المبدأ (أنا أفكر)، هذا يعني أن ميتافيزيقا نيتشه تجعله يقف كما لو كان مفكراً غير عصري"* [2].

أي أن النزعة الذاتية – التي أسسها ديكارت، وطبعت كل تاريخ الميتافيزيقا الغربية، والتي لم يكن بإمكان نيتشه أن يخرج عنها– تعطي أولوية للمعرفة على الوجود، وبالتالي تعطي استقلالية ما للموضوع عن الذات. غير أن الذات عند نيتشه أصبحت هي كل شيء، وكل شيء من إبداعها وتجليها. إنها الموجود الأعلى (الإنسان الأعلى).

وقد يبدو أن نيتشه يقف على النقيض من الميتافيزيقا الغربية، لكنه في الحقيقة ليس كذلك. إنه يدور في فلك الميتافيزيقا الغربية، إنه الشكل الأخير الذي وصلت إليه الذاتية، والذي فيه – أي هذا الشكل الأخير – يصبح الإنسان" *بهيمية متوحشة* *Homo est brutum bestial*" وكلمة نيتشه عن الحيوان المتوحش الأشقر Der blonden bestie ليست مبالغة ولكنها "*الإشارة المميزة وكلمة السر للعلاقة التي يعبر عنها دون أن يكون قادراً على سبر أغوارها في صلتها بالماهية التاريخية* (*)" [3]؛ لأنها ترتبط ارتباطاً أصيلاً بتطور الإنسان بوصفه حيواناً ناطقاً وبوصفه حيواناً عاقلاً، وبوصفه ذاتاً عارفة، وهي الأشكال التي اتخذها تصور ماهية الإنسان في الميتافيزيقا الغربية.

والواقع أن هذا الدور المتعاظم الذي يمنحه نيتشه للذات الإنسانية، وتصوره

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., P.149.

(*) في عبارة أخرى يقول نيتشه: القرن التاسع عشر أكثر القرون حيوانية وجهنمية وقبحاً وواقعية وشعبية، وهو من أجل ذلك بالذات أحسنها وأعظمها شرفاً وإخلاصاً وأشدها إذعاناً للواقع، أياً كان، وأقربها إلى الحقيقة، لكنه ضعيف الإرادة حزين مبالٍ للظلمة جبرى". انظر : بدوي ، عبد الرحمن : نيتشه، وكالة المطبوعات ، الكويت : 1975 ، ص 129.

(3) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 200.

للحقيقة يدفعه إلى قلب جميع القيم التي تم اعتمادها داخل النسق الميتافيزيقي الغربي بوصفها قيماً ترتكز على موقف الذات العارفة أو المتصورة التي تتلقى اليقين من علٍ. طالما كانت الذات عنده هي المصدر الأول والأخير للحقيقة، بل هي الحقيقة النهائية، أي الوجود والموجود على السواء. ولأن فلسفة نيتشه ميتافيزيقا، "*وكل ميتافيزيقا أفلاطونية*" ، لذلك "*يجب في نهاية الميتافيزيقا التفكير في الوجود بوصفه قيمة*" (1).

وتفكير نيتشه في القيمة هو الدليل الدامغ على أنه لم يخرج عن الإطار الأفلاطوني، حتى وإن فكر في الميتافيزيقا "*ضد الأفلاطونية، وكذلك ضد الميتافيزيقا*" (2)؛ ففكرة القيمة التي نشأت في القرن التاسع عشر، وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة، هي آخر خلف للأجاثون (الصالح) وأضعفه. وبقدر ما تتغلغل القيمة والتفسير من خلال القيم في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارته الشهيرة "*إعادة تقييم كل قيمة*"، بقدر ما يمكن أن نعتبر نيتشه نفسه – الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي للقيمة – أشد الأفلاطونيين تطرفاً عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية(3). والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر القيمة" *الشرط الذي وضعته الحياة نفسها لإمكان الحياة*" (4).

وإذا كان أفلاطون لم يفكر في القيمة – على الرغم من أنه جعل مثال الخير على قمة المثل – فذلك لأن وجود الموجود كان بعيداً عن إرادة القوة التي هي المبدأ الوحيد لوضع القيمة، وهي "*الخاصية الأساسية للموجود ذاته*" (5). وإرادة القوة ليست إرادة كونية خارجة عن الكون، ولكنها سعي نحو إمكانية ممارسة القوة داخل إمكان الحياة ذاتها. "*فليس الوجود إلا الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست هذه الإرادة إلا إرادة القوة*" (6).

---

(1) Ibid, P. 222.

(2) Ibid., P. 226.

(3) هيدجر : نظرية أفلاطون، المصدر السابق، ص 337.

(4) نفسه.

(5) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 218.

(6) عبد الرحمن بدوي : نيتشه، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط 5 ، 1975 ، ص 216.

بيد أن السياق المعرفي الذي دفع نيتشه إلى مهاجمة أنساق القيم القائمة منذ بداية التحول الذي حدث عند اليونان، وخاصة ابتداءً من سقراط، وحتى عصره؛ قد دفعه في الوقت ذاته إلى مهاجمة المسيحية، واعتبرها مسؤولة عما وصل إليه الوضع الراهن من احتقار للقوة والعظمة والشجاعة والاعتزاز بالذات.

يقول نيتشه" *ما الذي نهاجمه في المسيحية؟ إنها تستهدف هدم الأقوياء وتقويض روحهم، واستغلال لحظات الملل والضعف عندهم، وتحويل اعتزازهم بأنفسهم وإحساسهم بالأمن إلى قلق وإلى انزعاج الضمير، بحيث إنها تعرف كيف تفسد أنبل الغرائز وتصيبها بعدوى المرض حتى ترتد قوتها وإرادتها القوية على ذاتها إلى أن يهلك الأقوياء من خلال احتقارهم لذواتهم وتضحيتهم بها*" [1].

وفي نص آخر يقول" *المسيحية منحلة ومفعمة بالعناصر المفسدة العفنة، قوتها القائدة هي ثورة المعوجين الرقعاء، بدأت هذه الثورة باليهود، وسرت إلى المسيحية بواسطة الشخصيات المقدسة المصابة بالصرع، مثل القديس بولس الذي لم تكن لديه أمانة. فالعهد الجديد هو إنجيل إنسان من نوع وضيع. إن المسيحية هي أكذوبة مهلكة ومغرية*" [2].

فالمسيحية إذن – من وجهة نظر نيتشه – هي المسؤولة عن التدهور الذي لحق بالأوضاع الاجتماعية التي نتجت عن سيادة الأخلاق المسيحية، والتي هي في الوقت ذاته أخلاق العبيد. فعلام يتأسس النسق الأخلاقي المسيحي الذي يحمله نيتشه المسؤولية عن تدهور الأخلاق في عصره؟

إن هذا النسق يتأسس على تصور المسيحية للإله. وبما أن هذا التصور للإله يتعارض مع فلسفة نيتشه التي لا تؤمن إلا بما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين، وتعتبر "*أن هناك شيئاً مشيناً في الاعتراف بالوجود الحقيقي لكائن لا يدخل في نطاق قدرة الإنسان الإبداعية الذاتية*" [3]. وهو إيمان ينم عن أقصى ما وصلت إليه الذاتية من تطرف.

---

(1) راسل، براتراند: المرجع السابق، ص 401.

(2) نفسه: ص400.

(3) كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة: 1973، ص 373.

وكان لابد أن يقوم نيتشه بدحض هذا المبدأ المتصور – أي الإله – والذي يمثل بالدرجة الاولى دعامة النسق الأخلاقي المسيحي، فكتب يقول: *"لم يدحض في الحقيقة سوى الإله الأخلاقي"* [1]؛ لأنه اعتبر التصور الذي تقدمه المسيحية للإله بمثابة *"إعلان حرب على الحياة، وعلى الطبيعة، وعلى إرادة الحياة! (الإله) هو صيغة كل قذف ضد"* هذا العالم" *وكل أكذوبة عن إله فيما وراء ... هو تأليه العدم، وإرادة العدم، وإرادة تقديس العدم!"* [2]

وغني عن القول أن هذا الدحض لتصور الإله على مستوى الفكر عند نيتشه يتخذ سنداً له من الواقع؛ فقد أمست الحياة في عصره – على نحو ما يصورها – حياة طابعها الكذب الدائم والقتل المستمر.

ولم يتورع نيتشه – استناداً إلى تلك الممارسات الأخلاقية السائدة، ووفقاً لمنطق تفكيره – لم يتورع عن إعلان النتيجة النهائية والحتمية التي آلت إليها الميتافيزيقا الغربية، ميتافيزيقا الموجود – فأعلن – فيما يتعلق بتصور الإله كمبدأ أخلاقي، والذي هو في الوقت ذاته الموجود الأول أو العلة الاولى – أعلن في كتابه العلم المرح على لسان الرجل المجنون[*] *"إننا قتلناه"*، أي قتلنا الإله طبقاً لممارساتنا السلوكية الغربية، وطبقاً لمنطق التفكير والتصورات العقلية. يقول:

"نحن قتلناه – أنتم وأنا نحن جميعاً قتلته *Wir ihn getötet*[**] – *ihr und Ich!*

---

(1) كامو: ألبير: الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات، عويدات، بيروت: (د – ت)، ص 89.

(2) كولينز، جيمس: المرجع السابق، ص 372.

(*) يلاحظ أن الرجل المجنون ترد صورته في صفحات كثيرة من كتاب نيتشه (هكذا تكلم زرادشت)، ويرد أيضاً عن عرضه مشكلة الإله، ولكن ليس على لسان الرجل المجنون، بل على لسان المعتزل. يقول المعتزل موجهاً حديثة لزارا أيها المسافر المتجول أياً كنت، أتجد هذا الشيخ التائه المعرض للمخاطر في هذه الأنحاء؟ إنني أسمع زئير الوحوش من كل جانب، وقد كان هنا رجل بوسعي أن ألجأ إليه، ولكنه توارى. وعبثاً فتشت عن مستقره، وهذا الرجل هو آخر الأتقياء، هو الناسك الصالح الذي لم تبلغ أذنيه الكلمات التي ذاعت بين الناس في هذه الأيام. فقال زارا: وما هذه الكلمات؟ لعلها قولهم بأن الإله القديم الذي كانوا يؤمنون به من قبل قد مات. انظر: نيتشه، فريدريك: زرادشت، ترجمة فليكس فارس، المكتبة الثقافية، بيروت: (د – ت)، ص 287.

(**) يلاحظ أن نيتشه يستخدم هذا الفعل Töten الذي يترجم إلى العربية غالباً بالفعل "يقتل"، وإن كان يمكن ترجمته أيضاً بالفعل "يموت"، غير أن هذه الترجمة لا تعكس معناه في اللغة الألمانية. كما يستخدم
=

(sind seine Mörder wir alle[1]، ويقول في موضع آخر: "نحن قتلناه .. وكـذلك هـم فعلوا نفس الشيء Wir haben ihn getötet.. und doch haben sie dieselbe getan"[(2)].

وبهذا الإعلان ينهار النسق الأخلاقي المسيحي والميتافيزيقي، والذي هو – مـن وجهة نظر هيدجر – مسيحي أيضاً؛ لأن الميتافيزيقـا الغربيـة ظلـت مـسيحية حتـى حين لم تعد مؤمنة.

وبموجب هذا الإعلان، فإن الإله المسيحي "*فقد سلطته على الموجـود، وعـلى كـل تحديـد ميتـافيزيقي للإنـسان*"[(3)]. ولأن الإلـه – وفقـاً للتـصور المـسيحي والميتافيزيقي – يُنظر إليه بوصفه "*الموجود الحق المحدد لكل عالم المثل والأفكـار – الأسس والأهداف كل ما هو موجود، والحياة الإنسانية على وجه الخصوص يتحدد ويستند إليه كل ما يمكن تصوره بمعنى القيمة العليا، وما يفهمه الإنـسان الآن مـن معنى سائد تحت كلمة الحق والخير والجمال. الحق هو الموجود الحقيقـي، والخـير مـا يستحـسن وفقـاً لـه كـل شيء، والجـمال يعنـي النظـام والوحـدة للموجـود في مجموعه*"[(4)].

وبموجب هذا الإعلان أيضاً تكون الميتافيزيقا "*التـي بـدأت مـع ديكـارت قـد*

=

نيتشه الإسم Mörder بمعنى "قاتِل"، وهو بذلك يميز ما حدث للإله المسيحي بوصفه "قتل مقصود "وليس موتاً؛ لأن الفعل المعبر عن الموت في اللغة الألمانية هو sterben بمعنـى "يمـوت"، وهـو يـدل على الموت الطبيعي أو الموت بمرض. وهناك فعل آخـر قريـب مـن الفعـل الـسابق وهـو versterben بمعنى " يتوفي". ومن ثم فنيتشه يستخدم فعلاً مقصوداً للتعبير عن غايته. وفي نفـس الوقـت يـستخدم هيدجر التعبير Gott ist tot ليعبر به عـما يقـصده نيتـشه، وهـو تعبـير لم يـستخدمه نيتـشه في الواقـع، ويمكن أن يترجم – وفقاً لما سبق ذكره كالتالي: " الله قتيل"، عـلى أسـاس أن كلمـة Tot صـفة وتعطـي نفس المعنى getötet. وفي مواضع أخرى يتحدث هيدجر عن Tod Gottes موت الله انظر :

Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 276 .

(1) Heidegger, M., Gott ist tot, inhalt in Holzwege, Vittorio Klostermann, Verlag, Frankfurt, 1950, P. 198.

(2) Ibid., P. 240.

(3) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 33.

(4) Heidegger, M., Gott ist tot, Op. Cit, P. 205.

اكتمل تاريخها من خلال ميتافيزيقا نيتشه" [1]؛ فميتافيزيقا نيتشه – التي هي خاتمة مطاف الميتافيزيقا الغربية، ميتافيزيقا الموجود – قد جعلت الموجود هو كل الوجود، الموجود ولا شيء قبله، الموجود ولا شيء بعده، الموجود ولا شيء أمامه، الموجود ولا شيء وراءه، الموجود ولا شيء فوقه، الموجود هو كل شيء" *فالموجود بما هو كذلك يوجد، وهذا الموجود .. هو ما يمكن أن نفكر فيه"* [2]، وكل ما عداه لا شيء، ولا يستحق أن نلتفت إليه.

وحين يصبح الموجود هو كل الوجود يصبح التفكير في القيمة ضرورياً باعتبارها المنظور الذي يرى من خلاله الموجود حقيقته. *"وعندما تصبح فكرة القيمة منارة للمعنى التاريخي في الميتافيزيقا بوصفها الأساس للتاريخ الغربي، فعندئذٍ يعني هذا ابتداءً أن إرادة القوة هي المبدأ لوضع القيمة حيث إرادة القوة هي الخاصية الأساسية للموجود"* [3] ذاته.

وحين تصبح إرادة القوة هي الخاصية الأساسية للموجود، لا يستطيع المرء أن يتحدث عن حقائق أبدية خالدة، لأن كل حقيقة هي من وضع إرادة القوة، أي الموجود، بل يتسنى له الحديث فقط عن حقائق نسبية يضعها المرء.

وبما أن الوجود – من وجهة نظر هيدجر – هو الحقيقة القصوى، فمن ثم لا يمكن للسؤال عن الوجود نفسه أن يُثار في تفكير نيتشه؛ لأن الإجابة عن السؤال، عن الموجود، قد أعطيت في المعني الوحيد المعروف لوجود الموجود، أي أن الوجود قيمة.

بيد أنه وفقا لمنطق التفكير عند نيتشه نفسه*"لا شيء Nichts من القيم التي وضعت حتى الآن ينبغي أن يستحوذ على كثير من تقديرنا"* [4]؛ لأنه لا شيء مما هو موجود له قيمة، هذا يعني انعدام القيمة المطلق. فما الذي يعنيه كل ذلك ؟ إنها العدمية؛ فما العدمية؟

---

(1) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 149.

(2) Heidegger, M., Die SeinsGeschichtliche, Op. Cit, P. 337.

(3) Heidegger, M., Der Eurpaische Nihilismus, Op. Cit, P. 218.

(4) Heidegger, M., Die SeinsGeschischtliche, Op. Cit, P. 277.

تعريف العدمية الأوروبية(*) Der Europaische Nihilismus:

لا يعني مصطلح العدمية بأي حال من الأحوال" *التحلل من كل شيء في اللاشيء المجرد*" [1] ، بمعنى أنه ليس تعبيراً عن حالة الإنكار المطلق لوجود كل شيء. كما أن العدمية "*ليست تاريخاً ولا هي خاصية أساسية للتاريخ (الميتافيزيقي) الغربي، إنها قانونية هذه الأحداث ومنطقها*" [2]. ومن حيث هي كذلك فهي بشكل ما"*اسم لتاريخ الحقيقة، وكذلك الموجود*" [3]. اسم لتاريخ الحقيقة ابتداءً من أفلاطون باعتبارها حقيقة الموجود، ومروراً بديكارت باعتبارها اليقين الذي يحاول أن يثبت شيئاً ما ويدعمه، وانتهاء بنيتشه الذي عدها خطأ لا يمكن التخلي عنه؛ وتحديد للموجود بما هو مثال عند أفلاطون، وبما هو مفكر عند ديكارت، وباعتباره ما يمكن القبض عليه عند نيتشه.

ومن ثم يمكن القول إن العدمية هي" *تاريخ الموجود نفسه*" [4] عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية الممتد من أفلاطون حتى نيتشه، وبالتالي تكون" *الماهية الخاصة*

(*) العدمية بشكل عام ثلاثة أقسام: فلسفية وأخلاقية وسياسية. أما العدمية الفلسفية فهي مطلقة أو نقدية، الاولى – المطلقة – تتميز بإنكار وجود كل شيء، والثانية – النقدية – تتميز بإنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة، وهي في كلتا الحالتين مرادفة للريبية. أما العدمية الأخلاقية فهي مذهب نظري أو نزعة فكرية، فإذا كانت مذهباً دلت على إنكار القيم الأخلاقية وإبطال مراتبها، وإذا كانت نزعة فكرية دلت على خلوّ العقل من تصور القيم. وأما العدمية السياسية فهي اصطلاح سياسي استخدمه للمرة الاولى تورجييف في روايته الآباء والأبناء) سنة 1862م، وتطلق على المذهب السياسي والاجتماعي الذي اعتنقه عدد كبير من الثوريين الروس قبل سقوط الحكومة القيصرية عام 1817م، وقوام هذا المذهب إنقاذ الأوضاع السياسية والاجتماعية والامتناع عن الاعتراف بشرعية القيود القانونية المفروضة على الأفراد ، إلا أن أنصار هذا المذهب أخذوا بعد عام 1875م يحبذون الإرهاب والاغتيال السياسي، ويعملون على هدم الأوضاع السياسية والاجتماعية الفاسدة دون التفكير في الأنظمة التي يجب أن تحل محلها. والعدمية السياسية مرادفة للفوضوية. انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، جـ 2 ، دار صادر، بيروت: (د – ت)، مادة : العدمية.

(1) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 275.

(2) Ibid., P. 278.

(3) Ibid., P. 260.

(4) Ibid., P. 33.

للعدمية هي الوجود نفسه في عدم حضوره لتحجبه" [1]، أي بوصفه مفهوماً على أنه اللاتحجب، أي على أنه الموجود، في حين أن ماهيته الأصيلة هي التحجب، أي الوجود.

فالعدمية إذن ليست تسميةً لحدث عارض في تاريخ الميتافيزيقا، وإنما *"ماهية العدمية توجد تاريخياً بوصفها ميتافيزيقا، وبالتالي فإن ميتافيزيقا أفلاطون ليست أقل عدمية من ميتافيزيقا نيتشه؛ ففي تلك (أي ميتافيزيقا أفلاطون) تبقى ماهية العدمية متحجبة"* [2]. وما يقال عن ميتافيزيقا أفلاطون يقال على كل ميتافيزيقا تالية لها.

ولا يبقى أمام هيدجر بعد وصفه للعدمية على هذا النحو إلا أن يعتبرها *"الحركة الأساسية للتاريخ الغربي كله"* [3]. واكتشاف أن العدمية هي الحركة الأساسية للتاريخ الغربي كله وهو ما أسفر عنه حواره الطويل مع تاريخ الميتافيزيقا الغربية، وبالتالي أعلن أن نفكر في العدمية؛ ربما يعني *"أن نقف أمام كل تلك الأعمال والحقائق في تاريخ العصور الغربية زمانها ومكانها، أساسها وأسبابها الحقيقية، سبلها وغايتها، نظامها ومبرراتها، يقينها وعدم يقينها، وبكلمة واحدة أن نمتلك حقيقتها"* [4].

ومما لا شك فيه أن نيتشه – الفيلسوف العدمي على الأصالة – قد أدرك هذا المعنى الإيجابي للعدمية؛ إذ أنه لم يفهم العدمية بوصفها حالة الإنكار المطلقة، ولكن بوصفها إيجاباً، أي بوصفها قهر العدمية. لكنه في الوقت ذاته وبمفهوم أكثر تماشياً مع سياقه الفلسفي قد فهمها" *بوصفها حقيقة السلطة الآتية"* [5].

وبناءً على ذلك يكون تعرُّف نيتشه على العدمية وقدرته على التعبير عنها نابعين بالدرجة الاولى من أنه هو نفسه فكر بطريقة عدمية. إن مفهوم العدمية عند نيتشه

---

(1) Ibid., P. 356.

(2) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 343.

(3) Heidegger, M., Gott ist tot, Op. Cit. P.201

(4)Ibid., P. 42

(5) Ibid., P. 31

هو مفهوم عدمي، وهو نفسه – نيتشه – يقول في كتابه إرادة القوة" *انعدام القيمة المطلق هذا يعني انعدام المعنى ... فقدان الهدف هو الأساس الأساسي للاعتقاد العدمي*" [1]، وإذا كان نيتشه قد عرف العدمية السلبية والعدمية الإيجابية على أساس أن العدمية السلبية تكتفي بأنها لا تعطي حقيقة بشكل عام، والعدمية الإيجابية تفتح الطريق الذي يحدد الحقيقة في ماهيتها، والذي يتلقى منه كل تحديد ممكن.

إلا أن نيتشه هو الفيلسوف العدمي على الأصالة والمعبر الرسمي عن العدمية في شكلها الثاني فلن يكون بإمكانه قهر العدمية، بل إن ميتافيزيقا نيتشه هي" *التورط الأخير في العدمية*" [2].

وبهذا التورط الأخير تكون الفلسفة الغربية قد بلغت – فيما يرى هيدجر – نهايتها. فما الذي يعنيه الحديث عن نهاية الفلسفة؟ هل يعني أن عصر الفلسفة قد ولّى ولم يعد لها مكان في عصر أقل ما يوصف به أنه عصر العلم والتقنية؟ هل يعني أن الفلسفة أصبحت غير ذات جدوى ولم يعد يُرجى منها فائدة؟

يقول هيدجر:" *إن من السهل جداً أن نفهم نهاية شيء ما بالمعني السالب بوصفه التوقف المجرد*" [3]. بيد أن المقصود ليس كذلك؛ إذ أن نهاية الفلسفة تعني نهاية الميتافيزيقا، وتعني في الوقت ذاته" *بداية بعثها*" [4]، أي بعث الفلسفة ، وفي نص آخر يقول :"*إن نهاية الميتافيزيقا لا تعني مطلقاً توقف التاريخ ، إنها بداية العمل الجاد*" [5].

وإذا أردنا أن نبعث الفلسفة فإن علينا أن نلتمس سبيلاً إلى نوع من التفكير

(1) Ibid., P. 42.

(2) Heidegger, M., Die SeinsGeschichtliche, Op. Cit, P. 340.

(3) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op. Cit, P. 62.

(4) Heideger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 201.

(5) Ibidic Op. Cit, P. 34.

"*ليس بميتافيزيقا ولا علم*" (1). هذا السبيل هو وحده من وجهة نظره – القادر على تجاوز الوضع الراهن. ولن يتسنى لنا ممارسة هذا النوع من التفكير إلا بالتخلي عن الموروث الميتافيزيقي جملة وتفصيلاً والعودة إلى الأشياء ذاتها، ويبدو أن هذا هو الطريق الذي سلكه هوسرل.

تاسعاً - نقد المثالية المتعالية (هوسرل):

أما وقد أطبقت العدمية الأوروبية على بنية العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء، وأشعرت القائمين عليها بالأزمة التي يسيرون إليها، فلم يكن هناك بُدٌّ من البحث عن مخرج من هذه الأزمة.

وكان هوسرل من أبرز من حاولوا القيام بهذه المهمة؛ ففي كتابه (أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا(*) المتعالية)(**) شخّص هوسرل أزمة العلوم الأوروبية في ثلاثة أخطاءٍ قاتلة أدت بالوعي الأوروبي إلى نهايته وقدره المحتوم وهي:

الخطأ الأول : الصورية؛ فقد قامت العلوم الأوروبية بتحويل الظواهر إلى مجرد صور عقلية فارغة لا مضمون لها، وبالتالي استبدلت بالأشياء ظلالها وأشباحها، فقضت على عالم الأشياء، وعميت عنه، ووضعت الإنسان في ثنائية بين صورية العلم ومادية الحياة.

وقد أرادت العلوم الأوروبية تفادي هذه الصورية، فوقعت في الخطأ الثاني

(1) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op. Cit, P. 66.

(*) يرى هيدجر إن التعبير اليوناني φαίνόμενον والذي يعود إليه المصطلح ظاهرة مشتق من الفعل اليوناني φαίνεσθαι الذي يعنى ما يتبدى was sich zeigt، وما يتبدى هو الجلي das was sich zeigende offenbare، وهو ذاته بناء وسيط للـ φαίνώ يكشف ، يضع في الضوء وينتمي إلى الأصل φα مثل φῶς النور، ... هذا يعنى حيث يكون شيء ما جلي، ويمكن أن يكون بيناً في ذاته؛ فالظاهرة تعني إذن المظهر في ذاته ، الجلي. انظر:

Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 28.

(**) من اللافت للنظر أن هيدجر لم يشر لهذا الكتاب فيما اطلع عليه الباحث من مؤلفات هيدجر .

وهو: المادية؛ إذ اتخذت هذه العلوم موضوعات بحثها من الموقف الطبيعي والعالم المادى، في حين أن العالم ليس هو العالم المادى، بل هو عالم الحياة، أي العالم كما يحياه الإنسان ويشعر به ويفعل فيه.

ونشأ الخطأ الثالث عندما حاولت العلوم الإنسانية تفادي الخطأين السابقين – أي الصورية والمادية – بالرجوع إلى عالم الروح. ولكن سرعان ما حدث خلط بين الروح والجسم، وفي أحسن الأحوال كانا يوضعان على نفس المستوى، فيمتزج الخالص بالشائب، والشفاف بالمعتم، والمعنى باللفظ، والماهية بالواقعية.

وبذلك عجزت مسيرة الوعي الأوروبي عن اكتشاف التجربة الخالصة التي هي موطن العلم على نحو ما يرى *"هوسرل"*.(*)

ومن أجل أن يحقق هوسرل مهمته نادى بالتوجه *"إلى الأشياء ذاتها"* (**)، وتطلبت تلبية النداء استحداث منهج يتماشى مع طبيعة المهمة التي تهدف بالدرجة الاولى إلى *"إقامة دعامة مطلقة اليقين تقام على أساسها كل العلوم"* (1).

ولأن لكل رؤية تأصيلية مستشرفة أدواتُها، التي لا شك أنها تتميز عن سابقاتها؛ فقد رأي هوسرل أن منهجه – الذي سماه المنهج الفينومينولوجى – ليس منهجاً استنباطياً، ولا هو منهج تجريبي، وإنما هو منهج يهدف بالدرجة الاولى إلى *"الكشف عما هو معطي"* (2). أي أنه يهدف من خلاله إلى وصف الأشياء أو الظواهر كما تتبدى من تلقاء ذاتها أو في ماهيتها، لا عبر ما تمليه عليها الذات من تصورات ذاتية.

وأول خطوات هذا المنهج التوقف عن الحكم – بما أن الأحكام ما هي إلا فرض التصورات الذاتية على الموضوع – وذلك عن طريق وضع كل ما لا يدخل في مجال

(*) اعتمد الباحث بشكل أساسى في هذا العرض على تقديم حسن حنفي الذي قدم به ترجمة نص سارتر "تعالي الأنا موجود". ص33 – 35.

(**) يستخدم هوسرل التعبير "Zur Sache Selbst" وكلمة Sache التي نترجمها بكلمة شىء لا تعني الشىء المتعين، بل إنها تعني أمر ، شأن ، موضوع.

(1) بوشنكي إ. م. : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرنى، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 165، الكويت : 1992، ص230.

(2) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة : 1987، ص327 .

الفينومينولوجيا ولا تهتم به بين قوسين ،" *ولا يعني التوقف عن الحكم الإيمان بوجود شيء في ذاته لا يمكن الحديث عنه أو معرفته كما هو الحال عند كانط*" (1) وبعد التوقف عن الحكم يجب تنحية سائر وجهات النظر المختلفة، سواءً كانت فلسفية أو معبرة عن الموقف الطبيعي بشكل عام.

وهنا يأتي دور الرد الماهوى الذي ننتقل فيه من واقعة الوجود إلى الماهية بعد أن قام التقويس باستبعاد ما هو فردى وغير ماهوى ، ويكون الوصول إلى الماهيات عن طريق الرؤيه الماهوية التي تند عن السبل التجريبية

وقد أضاف "*هوسرل*" في كتاباته الأخيرة إلى الرد الماهوى نوعاً آخر من الرد يسميه الرد المتعالي. وهذا النوع من الرد لا يضع الوجود فقط بين أقواس، بل يضع أيضاً"*كل ما يمت إلى الوعي الخالص بصلة*" (2).

ويرى" *هوسرل*" أن إجراءات الرد هذه قادرة على أن تجعلنا في حضرة الماهيات، يقول:"*إن النظرية النسقية للردود الفينومينولوجية بوصفها كلاً، وكما حاولنا أن نحددها ذات أهمية عظيمة بالنسبة للمنهج الفينومينولوجي، وباختصار بالنسبة للبحث الفلسفي بشكل عام. إن من الواضح أن التقويس يوقفنا على المنهج الذي يذكرنا باستمرار أن المجالات المناسبة للوجود والمعرفة تقع من حيث المبدأ خارج ما يتطلب أن يكون مدروساً بالطريقة الملائمة بالنسبة للفينومينولوجيا المتعالية*" (3).

وإذا كانت كل هذه الإجراءات التي قام بها المنهج الفينومينولوجي بمثابة الجانب السلبي، فإن الجانب الإيجابي يتبدى في التكوين الذي يتولى القيام بمهمة الفينومينولوجيا في "*تأسيس كل شيء على البنية المباشرة والحدس* (*)" (4). فعبر

---

(1) حسن حنفي، قضايا معاصرة ، ج 2 ، في الفكر الغربي ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، 19 ، ص 306.

(2) بوشنسكي إ. م : المرجع السابق، ص 233.

(3) Husserl. Edmund, Ideas, General introduction to pure phenomenology, translated by W.R. Boyce. Gebson, Allen & Unwin, London, 1958, P. 179.

(*) الحدس عند هوسرل يعنى حضور الشيء نفسه للشعور. انظر: تقديم حسن حنفي لترجمته تعالي الأنا موجود، ص 24،25.

(4) بوبنر ، روديجر: المرجع السابق ، ص 33 ، 34.

القصدية المتبادلة يتوجه الموضوع إلى الذات، وتتوجه الذات إلى الموضوع. ومن ثم تتكشف الظاهرة أو الشيء، ليس بوصفه شيئاً معزولاً عن كل ما عداه، وإنما بوصفه شيئاً مرتبطاً بعلاقة وروابط ضرورية بما حوله، وكذا الحال في علاقة الذات بالآخرين.

بيد أن الخبرة القصدية تدفعنا إلى منطقة الوعي الخالص، طالما أن الظاهرة أو الموضوع أو الشيء لا يبقى منه بعد إجراء الرد عليه إلا الوجود المعطى قصدياً إلى الذات. كما أننا *"لا ننظر إلى الخبرة القصدية ذاتها، بل إلى فعلها الخالص الذي يبدو في كلمات بسيطة، إنه - الفعل الخالص - العلاقة القصدية بين الوعي الخالص والموضوع القصدى. وعلى هذا النحو تظهر الحقيقة كلها على أنها تيار من الخبرات، باعتبارها أفعالاً خالصة للوعي"* [1].

وبناءً على ذلك تصبح الحقيقة أياً كانت - بما هي تابعة لتيار الخبرة - غير مستقلة عن الذاتي. وهكذا تكون الذات قد عادت لموقعها التقليدى، حتى وإن اعتبر *"هوسرل"* أن الرد المتعالي بإمكانه أن يبعدنا عن اعتبار التفكير هو وحده الذي يعطي لكل موجود إيضاحه، انطلاقاً من الأنا أفكر، عندما قال *"كل معرفة قُدمت عن الموجود من خلال التفكير تأخذ بينتها من الكوجيتو، وهذا يُستبعد تماماً عندما نقوم باستخدام الرد المتعالي"* [2].

والواقع أن *"هوسرل"*، وإن كان قد جعل شغله الشاغل وصف الظواهر كما تتبدى من تلقاء ذاتها، فإنه *"لم يبق مخلصاً لمبادئه الاولى التي أقام عليها علمه الجديد، خاصة الإدارك المباشر الذي نحصل بواسطته على الموضوع دون أن نمر بتمثل ما، أو بدلالات يعبر الفكر عنها، بل انتهى إلى التوحيد بين المعرفة وموضوع المعرفة الذي يند بطبيعته عنها"* [3].

---

(1) بوشنسكي. أ. م: المرجع السابق، ص 234.

(2) Husserl, E., Op. Cit, P.172.

(3) انظر: حسن حنفي في تقديمه لترجمة "تعالي الأنا موجود"، ص 21.

إن الذات تؤسس نفسها بنفسها كوجود . فكل وجود آخر يكون فحسب منسوباً للذات ويكون محصوراً داخل قصدية الذاتية[1].

ولعل" *هوسرل*" هو أول من أدرك هذا التحول الذي طرأ على فلسفته، فقد كتب قبل وفاته بثلاثة أعوام - أي عام 1935م - يقول" *إن الفلسفة بوصفها علماً جاداً محكماً، محكماً حقاً إحكاماً ضرورياً، لم تكن إلا حلماً ينبغي أن نستيقظ منه الآن*[*]"[2].

وإذا كان الرأي الغالب[*] أن" *هوسرل*" قد تحول عن مبادئه الاولى التي وضعها لفلسفته، فإن هيدجر يسير في نفس الاتجاه أيضاً، وإن تناول ذلك بصورة أكثر تفصيلاً وعمقاً، فهو يرى ابتداءً أن فلسفة" *هوسرل*" التي جاءت كاتجاه مضاد للنزعة النفسية" *قد عادت مع الوصف الفينومينولوجي للوعي بالظواهر إلى الوضع السيكولوجي الذي دحضته من قبل*"[3].

واعتبار" *هوسرل*" الفينومينولوجيا الخالصة العلم الأساسي الذي من خلاله

---

(1) توفيق ، سعيد ، الخبرة الجمالية ، دراسة في فلسفة الظاهراتية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2001 ، ص 39.

(*) من الجدير بالملاحظة أن " هوسرل" كتب في وقت مبكر من حياته مقالاً بعنوان الفلسفة بما هي علم دقيق".

(2) بوبنر ، روديجر: المرجع السابق، ص 52.

(*) يقول ريجيس جوليفييه في هذا الصدد " يعد مذهب إدموند هوسرل (...) (عودة) إلى ديكارت عن طريق الكانطية. انظر: المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى سارتر، ص 322. ويقول هينمان: "إن مشكلة هوسرل" وضع أساس لمعرفة الموجود في وعينا وهو يسير في اتجاه ديكارت وكانط، مع الاختلاف؛ إنه أول أفعال وعينا بوصفها قصدية، وادعى أنه اكتشف في وعينا - بما هو قصدى - المقولات المؤكدة التي تؤسس أو تكون أساساً لمعرفتنا بالموجود . انظر:

Heinemann, Existentialism and Modern Predicament, Op. cit, P. 106.

ويقول جان فال: الفينومينولوجية قد اتجهت إلى محاولة وصف مجال الوعي كما هو في ذاته، ومن ثم تكون قد تابعت التقليد الأفلاطوني الديكارتي، كما أنها قد هدفت إلى بيان فاعلية الفعل والبحث عما أسماه الفينومينولوجيون بأسس أفعال العقل.وبذلك تكون قد تابعت الاتجاه الكانطى. انظر: فال ، جان: طريق الفيلسوف، ص 292.

(3) Heidegger, M., Mein weg in die phänomenologie, inhalt in Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, P. 83.

تصاغ الفلسفة الخالصة - أي الفينومينولوجيا المتعالية بوصفها تعالياً يحدد ذاتية المعرفة والذات - يعني أن الفينومينولوجيا - خاصة عندما تستخدم العناوين الذاتية والمتعالي - تتجه إلى الفلسفة التلقيدية الحديثة. وبهذه الطريقة فإن *"الذاتية المتعالية تحصل على إمكانية تحديد أعم"*(**)، (1)

وإذا كان الإنجاز الحقيقي للفلسفة الفينومينولوجية هو إدراكها للظواهر على نحو تتبدى من تلقاء ذاتها فإن هذا نفسه قد *"تم التفكير فيه بشكل أكثر أصالة عند أرسطو وكل التفكير اليوناني"* (2).

ومن ناحية أخرى فإن حديث *"هوسرل"* عن مبدأ كل المبادئ باعتباره *"المبدأ الذي لا يمكن لأي نظرية أن تشككنا فيه (والذي قوامه) أن كل رؤية أصيلة معطاة هي المصدر الحقيقي للمعرفة، وكل ما نعرفه من الحدس الأصلي (يقال ذلك أيضاً عن الحقيقة الجسدية) يكون من السهل أن نتقبله بوصفه ما يعطي ولكن بتحفظ فإن مبدأ كل المبادئ - من وجهة نظر هيدجر - يتضمن فكرة عن أولوية المنهج"* (3).

كما أن الرد المتعالي للذاتية المطلقة يعطي ويؤكد إمكانية تأسيس موضوعية الموضوع - وجود هذا الموجود - في بنائه وتكوينه الصحيحين. وهكذا تبرهن الذاتية المتعالية على أنها *"الموجود المطلق الفريد، وأنها من أنماط وجود هذا الموجود المطلق، وهذا يعني أن الرد المتعالي - بوصفه المنهج العام للعلوم لتكوين وجود الموجود - من*

(**) يقول "هوسرل": أما الفينومينولوجيا فإنها علم الذاتية المحضة؛ لأنها تدرس موضوعاً لا شأن له على الإطلاق بكل ما يمكن أن يقال عن وجود العالم أو عدم وجوده. انظر: زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 336. وفي هذا الصدد يقول روديجر بوبنر: كان هوسرل يتشبث بإصرار ودون تغيير حقيقي بالتقسيم إلى ذات وموضوع، حتى عندما ألغى تحت عنوان التوقف Epoche افتراض ذات حقيقية وموضوع حقيقي؛ لكي يستبقي القصدية في موقعها بين هذين القطبين، وبهذا الناتج المصطنع لتلك الحيلة المنهجية المزعجة تعلق تصور علم الظواهر كله في الميزان، فكان بدون أي أساس أو دعامة. انظر: بوبنر: الفلسفة الألمانية، ص41.

(1) Heiegger, M., Mein weg, Op. Cit, P. 84.

(2) Ibid, P. 87.

(3) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op.Cit, P. 70.

الأنماط الخاصة لموضوع الفلسفة في الوقت ذاته. وعلى ذلك فإن المنهج لا يتجه إلى موضوع الفلسفة، بل إنه ينتمي إلى الموضوع؛ لأنه الموضوع ذاته" [1].

وبناءً على ذلك فإن فلسفة" *هوسرل"* قد اعتبرت – شأنها شأن كل فلسفة سابقة – أن" *موضوع الفلسفة هو الذاتية"* [2]. ويعتقد هيدجر أن هذه الذاتية قد بدأت تدخل إلى الفينومينولوجيا بشكل واضح اعتباراً من محاضرة" *هوسرل"* التي ألقاها في باريس في فبراير عام 1929م، وظلت مصاحبة لروحه بشكل جارف في كل أبحاثه الفلسفية.

ويحاول هيدجر التقريب بين فلسفتي" *هوسرل"* و" *هيجل"* على اعتبار أن فلسفة كل منهما قد وجهت النداء إلى الأشياء ذاتها، واعتبرت أن المنهج ينتمي للموضوع، وإن كان كلاً المنهجين مختلفين بقدر ما هو ممكن، إلا أن الموضوع – موضوع الفلسفة – من حيث هو كذلك" *والذي ينبغي أن يتصوره هو نفس الشيء، مع أنهما يتعرفان عليه بطريقة مختلفة"* [3].

ويخلص هيدجر من هذا التقريب بينهما إلى أن" *هيجل وكذلك"* " *هوسرل" لم يتساءل أي منهما مثل كل ميتافيزيقا عن الوجود بما هو وجود"* [4] ولا ينكر هيدجر أن الفينومينولوجيا كان لها الفضل في إثارة الاهتمام المعاصر بالأنطولوجيا، ولكنه في الوقت ذاته يقر بأن" *هوسرل"* لم يدرك مدى Tragweit الأنطولوجيا.

كما يعترف أنه هو نفسه تعرف على السؤال عن الوجود مستنيراً بالاتجاه الفينومينولوجي، ولكنه يعترف في الوقت ذاته أن عصر الفلسفة الفينومينولوجية قد مضى، وأنها تقدر بالفعل بوصفها شيئاً ما ماضياً يسجل تاريخياً بجانب اتجاهات الفلسفة الأخرى. (*) إذن ما الذي تبقى من الفينومينولوجيا؟

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P.71.

(4) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op. Cit, P. 77.

(*) يقول روديجر بوبنر في هذا الصدد: "إن مشروع الفلسفة المتعالية هو نفسه أثر من آثار الماضي، أثر لا مناص من تجاوزه إذا أرادت نظرية الوجود أن تصل إلى نتيجتها النهائية. انظر: بوبنر : الفلسفة الألمانية، ص 43.

إنهـا إمكانيـة أن نفكـر. يقـول هيـدجر : "*وحـدها تبقـى الفينومينولوجيـا في خصوصيتها ليست اتجاهاً. إن الفينومينولوجيا كعنـوان تختفـي لـصالح*" موضـوع *التفكير الذي من الواضح أنه يبقى سراً*" [1].

فكيف إذن يكون الطريق الذي يرتضيه هيدجر ، إنه يبدأ بداية تقليديـة بتحليـل الخاصيات الإنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني ، فما الموجود ؟.

(1) Heidegger, M., Mein weg, Op. Cit, P. 90.



الفصل الثاني

البحث في الموجود بما هو موجود

(تحليل الخاصيات الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني)

تمهيد

أولاً - وقائعية الموجود الإنساني

ثانياً - تواجدية الموجود الإنساني

ثالثاً - سقوط الموجود الإنساني

رابعاً - تعالي الموجود الإنساني



تمهيد

يعد البحث في الموجود بما هو موجود اولى خطوات البحث الفلسفي الأصيل.

تعريف الموجود:

عند الجمهور إنما يُدل به على حالة ما في الشيء بقولهم" *وجدت الضالة*" (ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 6).

هو أول ما يقع في تصور العقل كما أن "*الموجود لا يمكن أن يُشرح بغير الاسم، وصورته تقوم في النفس بلا توسط شيء*" (ابن سينا ، النجاة ، ص 2000).

وإذا كان تعريف ابن سينا للموجود يقوم على فهمه له على أنه مرادف للتصور العقلي، فإن ثمة تعريفات أخرى للموجود داخل الفلسفة العربية إذ أنه" *يقال أيضاً على ماله ماهية وذات خارج النفس، سواء تصُورت تلك الذات أو لم تتصور*" [(1)].

وتارة أخرى يُقال على الجواهر والأعراض ، بل لقد تم الربط بين المقولات الأرسطيه واصطلاح الموجود داخل إطار الفلسفة العربية على نحو ما حدث عند ابن رشد إذ يقول: إن"*الموجود يقال على أنحاء؛ أحدها: على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب،لا التي تقال باشتراك محض، ولا بتواطؤ. ويقال على الصادق، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن؛ كقولنا: هل الطبيعة موجودة؟ وهل الخلاء موجود؟*" (ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص 52)

ويقول هيدجر :"*إننا نطلق كلمة الموجود على أشياء كثيرة وبمعاني مختلفة؛ فالموجود هو كل ما نتحدث عنه، وما نسلك حياله كذا وكذا. والموجود هو أيضاً ما نحن أنفسنا نكونه*" [(2)].

---

(1) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مادة موجود.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, PP. 67.

ولعل أول سؤال يحق لنا أن نطرحه هو : هل ثمة إمكانية للحديث عن البحث في الموجود بما هو موجود عند هيدجر، بعد كل ما رأيناه من نقده للميتافيزيقا الغربية، وأخذه عليها أنها تقوقعت في الموجود؟

والواقع أن هيدجر حين أخذ على الميتافيزيقا الغربية انشغالها بالموجود وحده لم يكن يرمى من وراء ذلك بأي معنى من المعاني إلى إنكار البحث في الموجود بما هو موجود بوصفه طريقاً للبحث في الوجود، وإنما هو بالأحرى يرفض اعتبار البحث في الموجود الغاية الوحيدة للبحث الفلسفي؛ بحيث لا يتجاوزه أبداً إلى البحث في الوجود. والدليل على ذلك أن هيدجر يؤكد في أكثر من موضع أن *"الوجود في كل مرة هو وجود الموجود"* [1]. بل إنه يرى أن هذا الطريق – أي طريق البحث في الموجود بما هو موجود – هو الموثوق به؛ ففي فقرة اقتبسها هيدجر من أرسطو يقول: *" بيد أن الطريق (في اتجاه وجود الموجود) هو في ماهيته ذو طبيعة واتجاه من شأنه أن يؤدي بنا مما نثق فيه - لأنه واضح بالنسبة لنا، بما أنه متفتح لذاته – إلى ما هو واضح في ذاته، بحيث نثق فيه مثلما وثقنا فيما قبله"* [2]، وإن كان هذا لا يمنع في الوقت ذاته أن *"الوجود بما هو كذلك اولى وسابق على الموجود"* [3].

لكن إذا كانت كل الموجودات بما هي موجودات توجد وتظهر في نور الوجود، فهل بإمكان جميع الموجودات أن تكشف لنا عن هذا الوجود بنفس الدرجة، أم أن من الموجودات ما يتجلى فيه الوجود بشكل أوضح عن باقي الموجودات الأخرى؟ فإن كان ثمة موجودات بعينها تكشف عن الوجود في وجودها على نحو أصيل، *"ففي أي موجود ينبغي أن نتعرف على الوجود؟ ومن أين تُتخذ نقطة البداية*

(1) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 9; Les Problémes Fondamentaux, Op. Cit, P. 39.

(2) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 112.

(3) Heidegger, M., Les Problémes, Op. Cit, P. 38.

للانفتاح على الوجود، وهل نقطة البداية هذه اختيارية أم أن هناك موجوداً محدداً له أولوية..؟" [1]

بطبيعة الحال هناك موجود بعينه يملك بطبيعة وجوده الكشف بشكل أوضح من سائر الموجودات عن الوجود؛ إنه ذلك الموجود الذي يملك إمكانية التساؤل عن الوجود، أو بالأحرى يملك إمكانية التساؤل عن وجوده هو ذاته؛ لأن الوجود هو في الحقيقة وجوده، وهو يملك الوجود بالقدر ذاته الذي يملكه به الوجود، إذ أن *"الوجود والإنسان يُنسبان لبعضهما وينتميان لبعضهما"* [2].

ووفقاً لذلك فإن الوجود نفسه" *ينتمي إلينا؛ لأنه يسكن فينا wesen bei uns، هذا يعني يحضر an-wesen"* [*] [3] فينا على نحو أصيل دون سائر الموجودات. و*" هذا الموجود الذي يكونه كل منا، والذي يملك دون سائر الموجودات الأخرى إمكانية الموجود المتسائل – أي الموجود الإنساني Dasein"* . [**][1]

---

(1) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 7.

(2) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P. 95.

(*) الفعل يحضر An- wesen يتكون من مقطعين؛ الأول An، ويقول هيدجر إن An تعني أن أتعود على، أثق في، أعتنى بشيء ما؛ أما المقطع الثاني وهو wesen فهو فعل مستقل يعنى يحل، يسكن، يقيم؛ وكأن هيدجر يريد أن يقول إن الوجود يثق فينا، أو يعتنى بنا، أو اعتاد علينا ولذلك يحضر فينا . انظر:

Heidegger, M. Sein und Zeit, Op. Cit, P. 54.

(3) Ibid., P. 96.

(**) يتكون مصطلح Dasein من مقطعين؛ Da وتعني هناك، sein وتعني أن يوجد وتعني أيضاً الوجود. وهي كلمة عامة موجودة في اللغة الألمانية. ويعرفها جورج كلاوس ومانفرد بوهر بأنها تحديد عام لكل الموضوعات والأشياء والقضايا والتي تتواجد من خلال هذه الـ هناك Da. انظر : Georg Klaus und Manfred Buhr: Philosophiches Wörterbuch, Veb Bibliographisches institut, Leipzig, 1975, Part I, (Wort Dasein). ويستخدمها هيجل ليعبر بها عن الوجود المتعين فيقول : الوجود المتعين يحدد الوجود : Dasein ist Bestimmtes Sein. انظر: Hegel Wissenschaft der Logik, P. 95. وفي محاضرته مفهوم الزمان Der Begriff der Zeit يستخدم هيدجر تعبير الوجود..Dasein das Menschen ويقول أيضاً Dasein الموجود الذي في وجوده نعرفه بوصفه حياة إنسانية (ص6). وفي كتابه الوجود والزمان يقول هيدجر: إن Dasein هذا يعنى وجود الإنسان بالمعني الدارج مثلما يتحدد في التعريف الفلسفي بوصفه الكائن الحى Lebende والذي يتحدد وجوده الماهوى من خلال قدرة الكلام Redenkönnen (ص25).

=

وإذا أردنا توضيح السؤال عن الوجود فإن علينا أن نقوم ابتداءً بتوضيح وجود هذا الموجود الذي يتميز دون غيره من الموجودات بقدرته على التساؤل عن الوجود؛ لأن "*السؤال عن الوجود وتنويعاته وممكناته هو في لب الفهم الصحيح سؤال عن الإنسان*"[2]. وفي نفس الوقت فإن السؤال الأساسي في الفلسفة اليونانية القديمة" *ما الموجود؟ هذا السؤال الموجه نستطيع تحويله دون أن يفقد وقاره السابق تكوينه إلى السؤال ما الوجود؟*"[3]

وإذا كان البعض قد اعتبر أن هيدجر قد "*قام بتحويل فلسفة التواجد Existence في نهاية الأمر إلى فلسفة للوجود Being*"[4]، أو أنه" *قد انعطف في طريق يؤدي إلى اتجاه مختلف ... نحو نظرية في الوجود*"[5]؛ فإن كل هذا يعبر عن قراءة متعجلة للوجود والزمان.

وفي بحثه في ماهية العلة يستخدم تعبير Menschenliches Dasein الذي يمكن ترجمته الوجود هناك الإنساني(ص26).

ويترجم عبد الرحمن بدوي هذا المصطلح بـ "الآنية". انظر : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 84.

ويترجمه عبد الغفار مكاوي بـ :الموجود الإنساني وأيضاً يترجمه بـ "الآنية" . انظر: نداء الحقيقة، ص 36.

بينما يترجمه محمود رجب بـ "الآنية ". انظر: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص 69، وإن كان يترجمه أيضاً "الموجود الإنسان". انظر: لمحات عن فلسفة هيدجر، في تقديمه لترجمة نص هيدجر ما الفلسفة؟" ، ص25.

ولما كان من العسير إيجاد كلمة واحدة في لغتنا العربية تعكس المعنى الذي يريد هيدجر أن يعبر عنه باستخدامه للكلمة الألمانية، وكان لابد من ترجمتها، فإن الباحث يرى ترجمتها بـ "الموجود الإنساني"، خاصة وأن هيدجر يشير في أكثر من موضع إلى أنه يقصد بها ذلك وسوف يشير الباحث إلى الترجمة الحرفية متى تعذر ترجمة الكلمة بالموجود الإنساني ، كما أن الباحث فضل ترجمته بالموجود الإنساني ولم يترجمه بالوجود الإنساني لأن هيدجر يستخدم تعبير das Sein des Daseins أي وجود الموجود الإنساني ، وفي مواضع أخرى يقول Zeigt Doch Deutlich, Daβ dieses Seiende"Dasein"Der Ausdruck
أنظر: Heidegger,M., Sein und Zeit, P120.

(1) Ibid., P. 7.

(2) Heidegger, M., Metaphysische AnfangsGrunde, Op. Cit, PP. 22-23.

(3) Heidegger, M., La Phénoménologie de l'esprit, Op. Cit, P. 82.

(4) بوبنر، روديجر : المرجع السابق، ص70.

(5) فال، جان: الفلسفة الفرنسية، المرجع السابق، ص 162.

ولعل أبلغ رد على هذا ما كتبه" *أوتوبوجلر*" ؛ إذ يقول" *لقد أسيء فهم تفكير هيدجر كما يحدث دائماً عندما يسلك الإنسان طريقاً جديداً بوصفه الطريق الأكثر حداثة من الحديث*" [1]. ويوضح" *بوجلر*" أن تفكير هيدجر ليس وقفاً على البحث في الموجود، وإنما يتأرجح في سؤال فريد من نوعه وهو وحده الطريق إلى السؤال الرئيسي في الميتافيزيقا، ألا وهو ما الموجود ؟ الموجود في وجوده؟[2] أي أن الطريق الذي يحاول أن يسلكه هيدجر هو طريق جيرة Nachbarschaft الوجود.

وفي هذا الصدد أيضاً كتب موريس كورفيس يقول" *إن المشكلة التي تستحوذ على اهتمام هيدجر، وتستمر مستحوذة عليه هي مشكلة الوجود ومعنى الوجود، وهذه المشكلة التي تظل متقدة ليست مشكلة الجنس العام للوجود، ولا هي كذلك مشكلة الإنسان المتميز أولياً عن الموجودات الأخرى، إنها مشكلة الوجود معتبراً في عموميته، ومن حيث هو كذلك*" [3].

كما تقول مارجورى جرين إن أعمال هيدجر" *يوحدها ليس موضوع الوجود الشخصي الذاتى أو السيكولوجي، بل الانشغال الدائم والتكريس المستمر لموضوع أعمق وأصعب؛ حيث نجد فيه الوجود الشخصي مغترباً بشكل أعمق وأوضح وهذا الموضوع هو البحث في الوجود*" [4].

وعلى أية حال فإن هيدجر يرى أن الوجود والموجود – خاصة الموجود الإنساني – يحيل كل منهما للآخر، وإن كان الموجود الإنساني يتمتع دون سائر الموجودات بالأولوية من أوجه عدة منها:

الأولوية الاولى: أنه وجود حقيقي ontisch؛ أي أن هذا الموجود يتحدد وجوده من خلال التواجد.

---

(1) Pöggeler, Otto, Der Denkweg Martin Heidegger, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1990, P.11.

(2) Ibid., P. 17.

(3) Corvez, Maurice, La philosophie de Heidegger, Press universitaires de France, Paris, 1961, P. 2.

(4) مجاهد عبد المنعم مجاهد: هيدجر راعي الوجود، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1983 ، ص 17.

الأولوية الثانية: أنه أنطولوجي ontologisch، أي أن الموجود الإنساني في نفسه أنطولوجي؛ لأنه يحدد تواجده، غير أن الموجود الإنساني يملك أولية مماثلة – بوصفه مكوناً لفهم التواجد – لفهم وجود كل الموجودات، لكن ليس بوصفه الموجود المعيارى للموجودات الأخرى.

الأولوية الثالثة: أنه الشرط الأنطولوجي الوجودى لإمكانية كل أنطولوجيا[1].

وإذا كان الموجود الإنساني يتمتع بهذه الأولويات عند هيدجر، فإن من الواجب معرفة تصور الميتافيزيقا الغربية لهذا الموجود الإنساني، أو بالأحرى للإنسان قبل الوقوف على تحليل هيدجر له، فعلى أي نحو فهمت الميتافيزيقا الغربية الإنسان ؟

يقول هيدجر: *"إن الميتافيزيقا (الغربية) فكرت في الإنسان انطلاقاً من الحيوانية ولم تفكر في إنسانيته"* [2] وقد بدأت أصول هذا التفكير عند أفلاطون؛ فحين اعتبر المثل هي وحدها التي تملك نمط الوجود الحقيقي؛ فإنه جعل من الممكن صياغة الإنسان ليشبه بالمثل، ومن ثم أصبح الإنسان موجوداً كباقي الموجودات وإن كان يحاول التشبة بالمثل *" وبداية الميتافيزيقا في تفكير أفلاطون تمثل في الوقت نفسه بداية النزعة الإنسانية. وتدل النزعة الإنسانية بهذا المعنى على ذلك الحدث الذي ارتبط ببداية الميتافيزيقا وتطورها ونهايتها، وهو حلول الإنسان – من وجهات نظر متفاوتة، ولكن عن علم وقصد – في وسط الموجودات (ومركزها) دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات"* [3].

وقد تابع أرسطو تصور أفلاطون للإنسان، واعتبره حيواناً ناطقاً[*] وكائناً حياً؛ فهل نكون" *على الطريق الصحيح لماهية الإنسان عندما نحدده بأنه كائن حي"* [4]؟

(1) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 13.

(2) Heidegger, M., Über den "Humanismus", P. 66.

(3) هيدجر: نظرية أفلاطون عن الحقيقة، المرجع السابق، ص 355، 356.

(*) يشير هيدجر إلى أن كلمة اللوجوس التي على أساسها نعتبر الإنسان حيواناً عاقلاً لا تعني عند أرسطو العقل Vernunft، ولكن تعني الحديث، اللغة. انظر:

Heidegger, M., Ontologie, Op. Cit, P. 21.

(4) Heidegger, M., Über den "Humanismus", Op. Cit, P. 66.

كلا؛ لأن الإنسان له ما يفرده عن المملكة الحيوانية، حتى وإن انتمي إليها، ولا يمكن أن يكون هذا التفرد وقفاً على إمكانية الكلام، أو إضافة صفة حيّ إلى كلمة كائن.

ولما كانت المسيحية هي الوريث الشرعي للحضارة اليونانية، فقد قدمت تصوراً للإنسان يتماشى مع طبيعة تفكيرها اللاهوتى، والمسيحي يرى أن" *إنسانية الإنسان تتحدد في مقابل الألوهية die Deita*"[1]، ومن ثم اعتبرت الإنسان حقيقة مقدسة Heilswahrheit لا يمكن تعلمها على نحو ما يمكن دراسة فلسفة أفلاطون وأرسطو، وذلك على اعتبار أن الإنسان (ابن الله Kind-Gottes).

أما الإمبراطورية الرومانية فقد وضعت إنسانية الإنسان في مقابل الإنسان البربري؛" *فالإنسان الإنساني هو الروماني*"[2].

أما بالنسبة لديكارت أبى الفلسفة الحديثة فقد كتب يقول" *لقد كنت أعتبر نفسي إنساناً، ولكن ماذا كنت أعني بإنسان؟ أهو حيوان ناطق؟ إذا سلكت هذا الطريق لزمني أن أتساءل ما الحيوان؟ وما الناطق؟ ولن تنتهي أسئلتي*"[3]. وانتهي إلى أن قال" *ما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر*"[4].

وباعتبار الإنسان شيئاً حياً وإن كان مفكراً أثبت ديكارت نسبة الأصيل لتاريخ الميتافيزيقا، وإليه ترجع فكرة شطر الإنسان إلى نفس وجسد، هذه الثنائية التي تعود إلى الثنائية الميتافيزيقا الذات – الموضوع.

وقد شهد القرن الثامن عشر محاولات من جانب جوته وشيلر لإعادة إحياء التراث اليوناني، وقد تابعوا جميعاً الإطار العام للنزعة الإنسانية، اللهم إلا هولدرلن الذي "*كان مضاداً للنزعة الإنسانية، ومع ذلك، ولأنه فكر في ماهية قدر الإنسان؛ فقد فهم النزعة الإنسانية الحقة*"[5].

---

(1) Ibid., P.61.

(2) Ibid., P.62

(3) ديكارت، رينيه: المرجع السابق، ص 86.

(4) نفسه ، ص 100.

(5) Heidegger, M., über den "Humanismus", Op. Cit, P.63.

ووجد ماركس إنسانية الإنسان في الاجتماع؛ فـ"*الإنسان الاجتماعي هو الإنسان الطبيعي؛ حيث في الاجتماع تتحقق طبيعة الإنسان التي تعني تأكيد مستوى مجموع الاحتياجات الطبيعية مأكل ومشرب وتناسل ودخل اقتصادي*" [1].

وإذا كان سارتر قد حاول الربط بين الوجودية والنزعة الإنسانية فإن هذه المحاولة"*لا تسمح بالعودة إلى الأصول*" [2] الصحيحة للنزعة الإنسانية.

وإذا كانت العلوم هي المتحدث الرسمي لهذا العصر فإنها في الغالب الأعم تولى اهتمامها لجسم الإنسان، ولم تستطع أن ترى في جسم الإنسان شيئاً ما ماهوياً يفوق اعتبار الجسم، ولكن النزعة العضوية تأبى إلا أن تتصور جسم الإنسان على أنه كأي جسم آخر. وفي نفس الاتجاه تسير النزعة البيولوجية"*وخطأ النزعة البيولوجية لا يقهر بأن تزيد على جسمية الإنسان النفس أو النفس والروح أو الروح الوجودية*" [3].

كما أن الفسيولوجيا والكيمياء الفسيولوجية - بما هما علمان ينتميان للنزعة العضوية بشكل أو بآخر - لا يمكنهما"*أن يبرهنا أنه في العضوية - أي في التوضيح العلمي - أن ماهية الإنسان تتأسس في الجسم*" [4].

ومن ثم لم يفلح أحد - سواءً على مستوى الميتافيزيقا أو العلم - في تقديم تعريف لماهية الإنسان يقبله هيدجر، الذي يرى بشكل عام"*أن الناس تفهم تحت مفهوم النزعة الإنسانية كفاح الإنسان لكي يصبح حراً ويحقق كرامته، وعندئذ توجد ضروب مختلفة للنزعة الإنسانية؛ بقدر تعدد فهمنا للحرية وطبيعة الإنسان*[*]" [5].

---

(1) Ibid., P. 61

(2) Ibid., P. 63

(3) Ibid., P.67

(4) Ibid., PP 67, 68

(*) اعتمد الباحث في ترجمة هذه الفقرات إلى حد كبير على ترجمة محمود رجب في تقديمه لنص هيدجر (ما الفلسفة؟).

(5) Ibid., P.63

وإذا كان هيدجر يرفض كل هذه الضروب لفهم ماهية الإنسان، فعلى أي نحو يفهمها هو؟ إن هيدجر يرى أن ماهية الإنسان، أو بالأحرى *" ما سمته اللغة التقليدية للميتافيزيقا ماهية الإنسان تتأسس في تخارجه "Ek-sistenz"* [1] الذي يتيح له تجاوز ذاته والوقوف في تكشف الوجود ورعايته؛ وذلك لأن هيدجر يرى أن *"الإنسان راعي الوجود"* [2].

ولأن الموجود الإنساني هو وحده الذي يمكنه أن يتخارج ويرعى الوجود كان من الضروري أن يقوم هيدجر بتحليل حالات وجوده التي تكشف عن الوجود.

فما المنهج الذي سيستخدمه هيدجر في تحليل الموجود الإنساني؟ هل سيستخدم أحد المناهج التقليدية في الميتافيزيقا؟ أم أنه سيطوع أحد هذه المناهج، بحيث تتلاءم مع مهمته التي يود القيام بها؟ أم سيبتكر منهجاً خاصاً به هو؟ وهل استخدم هيدجر منهجاً واحداً طوال حياته الفلسفية أم أنه استخدم أكثر من منهج؟

لقد استخدم هيدجر في بداية حياته الفلسفية الهرمينوطيقا كمنهج لبحث وقائعية الموجود الإنساني، غير أنه يقول إنه *" لا يفهم الهرمينوطيقا [*] بالمعنى الحديث لها، ولا كما فُهمت بوصفها نظرية عن التفسير"* [3]، إنما يفهمها بوصفها *"الوحدة المحددة لتحقيق الأخبار، هذا يعني الوحدة المحددة لتفسير الوقائعية التي تحضر في التلاقي وفي الرؤية أي فيما يمكن الإمساك به وفي المفهوم"* [4]. وهذا ما

---

(1) Ibid., P.68

(2) Ibid., P.75

(*) كلمة هرمينوطيقا Hermeneutik كلمة يونانية الأصل، وقد استخدمها أرسطو في كتابه الحيوان De anima ولها معنيان مختلفان، إنها تعني يُؤول deutet، وتعني يبرهن على شيء ما، وبالتالي فإن الهرمينوطيقا تعني نظرية التأويل ونظرية الفهم. انظر:

Georg Klaus und Manfred Buher, Philosophisches wörterbuch, wort. Hermeneutik..

(3) Heidegger, M., Ontologie, Gesamtausgabe, Band 63, P. 14

(4) Ibid., loc. Cit

يؤكده فرنر ماركس؛ إذ يقول "*على أية حال ليس هناك شك أن هيدجر قد غير منهجه الفلسفي عما كان عليه في بداية حياته؛ فقد كان منهجه قبل الوجود والزمان هرمينوطيقا لوقائعية الموجود الإنساني*" (1).

بيد أن هيدجر في بداية كتابه الوجود والزمان أعلن أنه سيستخدم المنهج الفينومينولوجى لتحليل الموجود الإنساني؛ إذ يقول" *ينشأ البحث (أي الوجود والزمان) مع السؤال الأساسي للفلسفة بشكل عام، وطبيعة معالجة هذا السؤال هي الفينومينولوجيا، وبذلك فإن هذه المعالجة لا تقر بوجهة نظر معينة ولا باتجاه؛ لأن الفينومينولوجيا لا تقر بها ولا يمكنها أن تفعل ذلك، طالما كانت ذاتها*" (2).

وفي حين يرى البعض أن هيدجر قد التزم بالمنهج الفينومينولوجى، يرى البعض الآخر أنه لم يلتزم به؛ لأنه رفض التوقف عن إصدار الأحكام، ولم يقتصر علي الوصف الفينومينولوجى، وإنما تعداه إلى نوع من التفسير والتأويل.

ومن الفريق الأول ميهته J.L. Mehta، الذي يرى أن هيدجر "*في الوجود والزمان سار من الظاهري والتواجدي إلى الفينومينولوجي والمكون الأساسي، من وقائع الخبرة إلى الكشف عن الشرط الأول لإمكانية الخبرة*" (3).

ومنه أيضاً محمود رجب؛ إذ يقول" *ما هو المنهج الذي اتبعه هيدجر في تحليل الآنية؟ إنه المنهج الفينومينولوجي (الظاهرياتي)، وما هو المنهج الفينومينولوجى عند هيدجر؟ إنه ليلجأ إلى طريقته المعروفة؛ التماس الحقائق من الألفاظ ليوضح حقيقة الفينومينولوجيا من اللفظة ذاتها*" (4).

ومن الفريق الثاني جون ماكورى، الذي يقول إنه "لا هيدجر ولا غيره من

---

(1) Marx, Werner, Das Denken und seine Sache, Karl Alber Verlag, Freiburg, München, 1977, P. 18.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 27.

(3) J.L. Mehta, The Philosophy of Martin Heidegger, P.50

(4) رجب ، محمود : الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص 73.

الوجوديين يتبنى ببساطة منهج الظاهريات عند هوسرل بصورته التي درسها على يديه؛ فقد طور الوجوديون لوناً من الظاهريات يلائم أغراضهم الخاصة. والواقع أن هوسرل انتقد استخدام هيدجر لأفكاره الأساسية" [1].

ويقول فرنر ماركس "*هذا التأويل الجديد للمفاهيم اليونانية الأساسية (الظاهرة واللوجوس والحقيقة) كان إشارة لاستعداد هيدجر لتقديم فهم خاص للفينومينولوجيا*" [2].

ويقول عبد الغفار مكاوي: إن هيدجر "*تعمق منهج هوسرل الظاهرياتي – في مراحله الأولى بوجه خاص – واتجه به وجهة جديدة*" [3].

ويرى روديجر بوبنر أن هيدجر قد انتقل بالوصف الفينومينولوجي إلى الهرمينيطيقا؛ إذ يقول "*علم ظواهر الآنية هو (هرمينيطيقا Hermeneutik) بالمعنى الأصلي للكلمة التي وفقاً لها تسير عملية التفسير*" [4].

ولعل من الأفضل العودة إلى نصوص هيدجر نفسها لمعرفة حقيقة موقفه من المنهج الفينومينولوجي.

والواقع أن هيدجر يعرف الفلسفة بشكل عام بأنها "*أنطولوجيا*[*] *فينومينولوجية تتخذ نقطة انطلاقها من الهرمينوطيقا*" [5].

وإذا ما حاولنا الاقتراب من مفردات هذا التعريف، فسنجد أن هيدجر يرى أن

---

(1) ماكورى، جون: الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1981، ص 25.

(2) Marx, W., Op. Cit, P.17

(3) مكاوي ، عبد الغفار : تقديمه لترجمة نصوص هيدجر في (نداء الحقيقة)، ص 32.

(4) بوبنر، روديجر : المرجع السابق، ص 46.

(*) يتحدث هيدجر عن نوع من الأنطولوجيا يسميه الأنطولوجيا الأساسية، وذلك تمييزاً لها عن الأنطولوجيا القديمة والمعاصرة؛ إذ يقول في التوضيح الذي نلتقي به في مهمة الأنطولوجيا " تنبثق ضرورة وجود أنطولوجيا أساسية تجعل موضوعها الموجود الأنطولوجي الحقيقي المتميز الذي هو الموجود الإنساني" انظر: Heidegger, M., Sein und Zeit, P. 37.

(5) Ibid., P. 436.

"*الأنطولوجيا تعني تذكُرنا للكلمة اليونانية الوجود Ὀν، وفي نفس الوقت (تعني)..... السؤال عن الوجود*" (1). ويحددَ هيدجر مهمة الأنطولوجيا بأنها "*إبراز الوجود من الموجود وتوضيح سؤال الوجود نفسه*" (2).

أما الفينومينولوجيا فهو يعرفها تارة بأنها تشير إلى المنهج، فيقول" *إن التعبير فينومينولوجيا يعني أولياً مفهوم منهج. إنه لا يصف ما تصفه موضوعات البحث الفلسفي لكنه يبحث هذه الـ"كيف" Das wie*(*)" (3). وتارة أخرى ينظر إليها على أنها علم؛ فيقول" *إن الفينومينولوجيا هي علم وجود الموجود، أي أنطولوجيا*" (4)، ولكنه يعتبرها في الوقت ذاته هرمينوطيقا(**)؛ فيقول" *إن فينومينولوجيا الموجود الإنساني هي هرمينوطيقا بالمعنى الأصلي للكلمة؛ حيث تشير إلى عمل التفسير*" (5). وإذا كان هيدجر يهدف إلى إقامة نوع من الإنطولوجيا الأساسية فإنه يوضح أن"*الأنطولوجيا تكون ممكنة فقط بوصفها فينومينولوجيا*" (6).

وإذا ما وضعنا في اعتبارنا تعريف هيدجر السابق للهرمينوطيقا والذي قدمه في كتابه الأنطولوجيا؛ فإننا سوف نجده يفهم الفينومينولوجيا على أنها تفسير، ولعلنا نتسائل أفلا يتجاوز هيدجر هنا نطاق الفينومينولوجيا المعنية بوصف ما هو معطى،

---

(1) Heidegger, M., Ontologie, Op. Cit, PP. 1-2.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 27.

(*) في نفس الوقت يرى هيدجر أن العنوان (فينومينوجيا) يعبر عن المبدأ Maxime الذي يمكن صياغته كالتالي (إلى الأشياء ذاتها). انظر:

Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 27.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid., PP. 64, 65.

(**) تتحدث الموسوعة البريطانية عن استخدام هيدجر فينومينولوجيا هيرمنيوطيقا، وتقول إن الخاصية الهيرمينوطيقية لتفكير هيدجر تتضح في تأويله للشعر. كما تعتبر أن طريقة تساؤله يمكن تعريفها بأنها هيرمينوطيقا، والتي يبدلها تأويل موقف الإنسان. انظر: الموسوعة البريطانية:مادة Phenomendogy، ص 637.

(5) Heidegger, M., Sein , Op. Cit, P.37.

(6) Ibid., P.35.

خاصة وأن التفسير يفترض هذا التجاوز وهذا ما يؤكده هيدجر نفسه حين يقول : *"إن التفسير لشيء ما بوصفه شيء ما يصبح سديداً من خلال الامتلاك المسبق Vorhabe والرؤية المسبقة Vorsicht والمفهوم المسبق Vorbgriff ، إن التفسير لا يفهم شيئاً بدون الفروض المسبقة المعطاه سلفاً Vorgegeben"* [1].

"والحقيقة أنه ليس في تعاليم الفينومينولوجيا ما يتعارض مع هذه الخطوة الأكثر طموحاً (أي اعتبار أن الفينومينولوجيا تقوم على التفسير) ... وينبغي أن نلاحظ أن التفسير هنا وإن كان يهدف إلى تجاوز ما هو معطى فإنه لا يتخلى عن المعطى المباشر؛ وإنما يستخدمه كمفتاح للوصول إلى المعاني غير المعطاه أو على الأقل المعطاه بغير وضوح ، ومن هنا فإن هذه الخطوة المنهجية لا تتخلى عن وصف وإنما هي منهج يمكن تسميته بالتفسير الوصفي" [2].

وإذا ما ساورتنا الشكوك بأن هذا التفسير *"مهدد بأن يسفر عن تأويل مغتصب "Auslegung droht in eine gewaltsame umedutung auszuarten"* [3]؛ فإن هيدجر يطمئننا قائلاً: *"إن التفسير يتأسس مكونه الأساسي في الفهم، وإن كان الفهم لا ينشأ من التفسير"* [(*)] [4].

ولكن إذا كان هيدجر يطمح من وراء استخدام هذا النوع من التفسير إلى تناول أو تحليل وجود الموجود الإنساني، فعلى أي نحو سيكون مثل هذا التناول أو التفسير؟ أيكون تفسيراً لطبيعة هذا الموجود؟ أم يكون تفسيراً لتكوينه العضوى وملكاته الجسدية والفكرية؟ أم على أي نحو يكون؟

إن هيدجر يعلن أن هذا التفسير الفينومينولوجي *"ليس تعرفاً على طبيعة*

---

(1) Ibid., P.152.

(2) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية ، المرجع السابق ، ص 51.

(3) Heidegger, M., Platons lehre, Op. Cit, P. 25.

(*) في نص آخر يقول : إننا نسمي تمرين الفهم تفسيراً . انظر :

Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 148 .

(4) Ibid., Loc. Cit.

Beschaffenheit الموجود، ولكنه تحديد لبنية وجود هذا الموجود" [1].

فما البناءات الأساسية لهذا الموجود على نحو ما يراها هيدجر؟ أو بتعبير أدق؛ ما الخاصيات الأنطولوجية الأساسية لهذا الموجودَ؟

يقول هيدجر *"إن الخاصيات الأنطولوجية الأساسية لهذا الموجود هي التواجدية Existenzialität والوقائعية Fäktizität والوجود الساقط Verfallensein، وهذه التحديدات للمكونات الأساسية ليست مجرد قطع تنتمي لتركيب؛ بحيث يمكن أن يخطئها المرء أحياناً، ولكنها تنسج فيما بينها ترابطاً أصيلاً"* [2].

وهذا الترابط الأصيل الذي يؤلف بين هذه الخاصيات الأساسية للموجود الإنساني يتشكل عبر دائرتين من الترابط ؛ الاولى يقوم بها" *الهم*" Die sorge؛ يقول هيدجر *"إن وجود الموجود الإنساني هَمٌّ يتضمن في نفسه الوقائعية (الإلقاء Geworfenheit) أو التواجد Existenz (المشروع Entwurf) والسقوط"* [3]

والثانية تتم عبر" *الزمانية Zeitlichkeit*"، والتي هي دائرة أكثر أساسية من *"الهم"*، بل هي تتضمنه. وفي هذا الصدد يقول هيدجر *"إن الزمانية تجعل وحدة التواجد والوقائعية والسقوط ممكنة وتكون كذلك الكلية الأصلية لبناء الهم Sorgestruktur"* [4]؛ لأن الزمانية من حيث هي تزمُّن الزمان – بمثابة أفق يكشف عن كلية وخصوصية الموجود الإنساني، ومن ثم فإن هذه الخاصيات الثلاث المكونة لوجود الموجود الإنساني تعبر عن ظواهر الزمان الثلاث؛ إذ تعبر الوقائعية عن (ما كان) أي الماضي، بينما يعبر السقوط عن الحاضر، في حين تعبر التواجدية عن المستقبل.

لكن على أي نحو يفهم هيدجر هذه الخاصيات؛ لنحاول التعرف عليها، ولتكن البداية بالوقائعية.

---

(1) Ibid., P. 67.

(2) Ibid., P. 191.

(3) Ibid., P. 284.

(4) Ibid., P. 328.

أولاً - وقائعية Faktizität[*] الموجود الإنساني:

متى وجد الموجود الإنساني فإنه يوجد كواقعة. وواقعية هذه الواقعة هي ما سيسميها هيدجر الوقائعية؛ إذ يقول: *"إننا نسمي الحقيقي الفعلية Tatsächlichkeit لواقعة Faktum الموجود الإنساني - التي يكونها كل موجود إنساني يوجد بالفعل - وقائعية"* [1].

وكون الموجود الإنساني يوجد كواقعة يعني بالنسبة لهيدجر أن الموجود الإنساني يلقى في العالم دون أن يكون له اختيار في ذلك، وما يلتقي به الموجود الإنساني الملقى في عالمه الخاص هو قدره الذي لا حيلة له على دفعه ولا اختيار له فيه، فما إن يولد الإنسان حتى يجد أن أباه فلان، وأن أمه فلانة، وأنه ينتمي لدولة كذا، وأن طوله كذا، ولون بشرته كذا، وترتيبه بين إخوته كذا.

ومن ثم، فإن *"الوجود هناك Da-sein نفسه، من حيث هو ملقى يسكن west في رمية الوجود بوصفها قدره المقدور"* [2] لكننا لا يجب أن نفهم من هذا أن الإلقاء *"حقيقة فعلية منتهية، كما أنه ليس أيضاً واقعة مغلقة"* [3]، بمعنى أنه ليس تعبيراً عن وضع نهائي للإنسان يقهره في كل أمره ووجوده، صحيح أن هناك من الأمور ما لا نملك له دفعاً لكنها لا يمكن أن تكون عقبة أمام تحقيق الموجود لوجوده الأصيل والذي هو دائماً وجود هناك نحققه عندما نمارس الاستباق ولا نبقي رهناً لـ *"ما كان"*، أي الذي تعبر عنه الوقائعية. *"ولقد كانت الخطوة الاولى على الطريق تجاه الميتافيزيقا التقليدية لهذا المفكر المبتدئ الذي يحاول أن يواجه التحدي هي أن يجيب*

(*) الوقائعية صفة ما هو واقعة، وأيضاً "الوقائعية معناها كون الأشياء هناك فقط كما هي دون ضرورة ولا إمكان للوجود. انظر : محمود رجب : مشكلات فلسفية، ص 160، وانظر أيضاً تعريف إمام عبد الفتاح إمام لها في ترجمته لكتاب الوجودية لجون ماكوري ص 274.

(1) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit., P 66.

(2) Heidegger, M., Über den Hummismus, Op. Cit, P. 71.

(3) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op..Cit, P. 179.

في فكره على التحدي الأكبر للـ هناك Da" [1]؛ وذلك لأن الـ" *هناك"* das Da عند هيدجر تحدث الإنارة Lichtung التي تؤدي إلى استنارة الموجود من نور الوجود بوصفه موجوداً في العالم، أو بالأحرى بوصفه وجوداً في العالم – in-der-welt-Sein.

وإزاء هذه الحالة الأساسية للموجود الإنساني يبرز هيدجر ثلاث مكونات أساسية:

أ – العالم.

ب – الموجود الإنساني نفسه، الذي يتواجد بوصفه وجوداً في العالم.

جـ – الوجود في ...

ولا يفهم هيدجر العالم على أنه شيء ممتد Res extensa كما هو الحال عند ديكارت، كما أنه ليس كلية متصورة[*] Vorgestellte totalität كما هو الحال في التفكير الميتافيزيقي القائم على التصور، ولا هو يعني *"مجموع الأشياء Gesamtheit die Dinge* ولا هو يعني *" الدنيوي في مقابل السماوي، ولا يعني العالمي في مقابل الروحي؛ إن مصطلح العالم في هذا التحديد لا يعني كذلك أنه موجود، ولا هو حيز للموجود، ولكنه انفتاح Offenheit الوجود"* [2]. كما أنه لا يعني مفهوم النظام على نحو ما تتصوره الكزمولوجيا العقلية بوصفه نظاماً تتدرج فيه الموجودات بأسرها، وإنما يتحول العالم عند هيدجر إلى:

مفهوم حقيقي الوجود Ontisch، ويكون عندئذ بمثابة كل all للموجودات الغفل.

إن العالم يتخذ بوصفه مصطلحاً أنطولوجياً، ويعني الموجودات التي سميناها في أولا.

ومن الصحيح أيضاً أن العالم يمكن أن يكون عنواناً لمنطقة تشمل كثرة من الموجودات.

---

(1) Gadamer, Han-Georg, Sein, Geist, Gott, inhalt in Heidegger, Von H. Gadamer und W, Max Karl Alber Verlag, Freiburg München, 1977, P. 54.

(*) يشير هيدجر إلى أن كانط قد أثار الصعوبة ف مفهوم العالم، وقد أكد عليها ووسعها في كتابه "نقد العقل الخالص". ويفهم هيدجر العالم عند كانط على أنه إمكانية التجربة. انظر: Heidegger, M., Vom wesen. , Op. Cit, P 33.

(2) Heidegger, M., Über den "Humanismus, Op. Cit, P. 100.

إن العالم يمكن أن يُدرك ثانية بمعنى حقيقي الوجود، لكن ليس بوصفه الموجود الذي لا يكونه الموجود الإنساني الماهوي، والذي يمكن أن نلتقي به في داخل العالم، ولكن بوصفه ما فيه worin يحيا الموجود الإنساني الوقائعي، ويكون للعالم هنا معنى تواجدي سابق على الأنطولوجي التواجدي، عندئذ تقف إمكانية مختلفة مرة أخرى؛ بحيث إن العالم يعني المنفتح Offentliche.

وأخيراً، فإن العالم يشير إلى المفهوم التواجدي الأنطولوجي للعالمية weltlichkeit. والعالمية نفسها قابلة للتحول إلى تلك البنية الكلية الفعلية للعوالم الخاصة، وتشمل الفكرة الأولية للعالمية بشكل عام(1).

لكن ما الذي تعنيه كل هذه التعريفات(*) للعالم عند هيدجر؟ وما الذي نفهمه منها؟

الواقع أن هيدجر يريد أن يقول إن *"فهم العالم ينتمي ماهوياً لوجود الموجود الإنساني.. وأن الموجود الإنساني يفهم الموجود داخل العالم، وما يكونه (أي وجوده) بقدر ما يفهم العالم سلفاً"* (2).

وبناءً على ذلك فإن فهم هيدجر للعالم هنا لا ينفصل بشكل أو بآخر عن فهمه للوجود، بل إنه ليقول صراحة *"إن العالم هو نور الوجود الذي يُظهر الماهية الملقاة للإنسان"* (3).

---

(1) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 64.

(*) في كتابه في ماهية العلة يقدم هيدجر أربعة تعريفات أخرى للعالم على النحو التالي:

1- العالم كان يعنى قبل ذلك كيفية wieلوجود الموجود بوصفه هو ذاته.

2- هذه الكيفية تحدد الموجود في مجموعه، إنها في الأساس إمكانية لكل كيفية.

3- هذه الكيفية في مجموعها سابقة Vorgangig بطريقة يقينية.

4- هذه الكيفية السابقة في مجموعها هي نفسها متعلقة بالموجود هناك الإنساني. انظر:

Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes, P.24.

(2) Wilhelm Von Herrmann, Friedrich, Subjekt und Dasein, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, P. 73.

(3) Heidegger, M., Über den Humanismus, Op. Cit, P. 100.

ولعل هذا التوضيح الذي قدمه هيدجر في كتابه (في ماهية العلـة) يـدرأ الاتهـام الذي يوجه لفكرة العالم بوصفها" *فكرة غامضة إلى أقصى حد*" [1].

أما فيما يتعلق بالمكون (ب) والخاص بـالموجود الإنـساني نفـسه الـذي يتواجـد بوصفه وجوداً في العالم؛ فإن هيدجر يقول"*أن نعترف أن الموجود الإنـساني وجـود في العالم بوصفه تكويناً أساسياً Grundverfassung يعني أن نقرر شيئاً ما عن ماهيته، أي عن إمكانيته الداخلية الأكثر خصوصية*" [2]؛ وذلك لأن الحديث عن الوجود - في - العالم هو في الحقيقة حديث عن وجود هذا الموجود وفهمه لوجوده.

ويحذرنا هيـدجر أن نعتـبر القـول" *إن الموجـود الإنـساني الوقـائعي يوجـد في العالم... تحصيل حاصل*" [3]، وإنما هـو تقريـر لحالـة أساسـية للموجـود الإنـساني ومكون أساسي لوجوده.

كما يحذرنا من أن الإشارة إلى أن الوجود - في - العالم بوصفه حالة أساسية لإنـسانية الإنسان لا تدعى أن"*الإنسان أعزل دنيوي الماهية بالمعنى المفهـوم في المـسيحية بوصـفه معرضاً عن الله، طالما فقد ارتباط التعالي*" [4].

إن الوجـود - في - العـالم، يعنـي – مـن وجهـة نظـر هيـدجر – أن الموجـود الإنساني يفهم وجوده وأيضاً وجود سائر الموجودات الأخرى بقدر ما يفهم العـالم، أو بالأحرى بقدر ما يفهم أنه وجود في العالم، وبحيث يمكن أن يكون وجوده أو لا يكون.

وفي محاولة من جانب هيدجر لتوضيح أن الوجـود - في - العـالم كيفيـة تنتمـي للموجود الإنساني يتخذ سنداً له – أو كما نقول نحن في اللغة" *يقدم الشاهد*" عـلى صدق ما يذهب إليه – من هيراقليطس الذي تقول إحدى شذراته" *للأيقـاظ عـالم*

---

(1) ماكوري، جون: المرجع السابق، ص114.

(2) Heidegger, M., Vom Wesen, Op. Cit, P.22

(3) Ibid.,Loc.Cit.

(4) Heidegger, M., Über den Humanismus, Op. Cit, P. 100.

واحد مشترك، أما النيام فلكل عالمه الخاص."(*)[1] فاليقظة – والتي لا تكون إلا بالفهم – تجعل الموجود الإنساني منفتحاً على الوجود، أما النوم – والذي يشير إلى غفلة الموجود عن وجوده – فهو يغلق الموجود الإنساني على نفسه، ويعزله عن وجوده وفي كلتا الحالتين يبقى العالم / الوجود وجود الموجود.

أما فيما يتعلق بالمكون الثالث (حـ) وهو الوجود في in-sein ؛ فإن هيدجر يقول *"مع هذا المصطلح نسمي طبيعة وجود موجود، والذي فيه يكتسب الحرف "في" معنىً مختلفاً عن معنى : الماء "في" الكوب، الثوب " في الدولاب. إننا نعني بـ"في" علاقة وجود موجودين في مكان متسع ausgedehnter؛ بحيث يصل كل منهما للآخر في محله ort الذي يكون في المكان"* [2].

ومن ثم فإن هيدجر يفهم وجود الموجود الإنساني بوصفه *"وجوداً في"* على نحو مختلف تماماً عن النحو الذي تكون به الأشياء موجودة في العالم؛ لأن *"الوجود في"* بالنسبة للموجود الإنساني هو في الحقيقة مكون أساسي Existenzial لوجوده؛ *"فالموجود الإنساني الذي ليس له طابع الآداتية لا مكان له بين الأشياء، إنه لا يكون في المكان وإن كان في العالم الذي تحدده اتجاهات الهم."* [3]

ولكي يوضح هيدجر تميز الوجود (في) بالنسبة للموجود الإنساني هذا فإنه يقوم بتفسير حرف الجر في (in) على أنه *"يعني An، وهذه تعني أن أقيم wohnt، أثق في vertraut mit، أن أعتنى بشيء ما"* [4].

ومن هذا المنظور يصبح *"الوجود في"* بالنسبة للموجود الإنساني يعني أن أقيم في العالم، وأن أعتنى به، وأنا حين أفعل ذلك فإننى في الحقيقة أعتنى بوجودى؛ لأن

(*) هذه هي الشذرة (43) وقد ترجمت إلى العربية على النحو التالي : بالنسبة للأيقاظ هناك كون منظم واحد مشترك (بالنسبة للجميع)، على حين أن كل إنسان في النوم يشيح (عن هذا العالم) إلى عالم خاص به. انظر: هيراقليطس: جدل الحب والحرب ، ص 43.

(1) Heidegger, M., Vom Wesen, Op. Cit, P. 23.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P.54

(3) جوليفييه، ريجيس: المرجع السابق ، ص79.

(4) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P.54

الوجود ما هو في الحقيقة إلا وجود الموجود الإنساني الذي أنا نفسي أكونه. ومن حيث أنا أكون Ich bin؛ فإن وجود الأنا من حيث تعلقها بفعل الوجود bin الذي يعود إلى الفعل الأساسي sein يكشف عن أن وجودها متعلق دائماً *"بالوجود عند"* Das Sein bei.

ومن ثم فإن *"أنا أكون تعني أنا أقيم، أقطن عند halt mich auf bei العالم، وبوصفه كذا وكذا أثق فيه. والوجود بوصفه مصدراً للـ Ich bin، هذا يعني بوصفه فهم التكوين الأساسي، يعني أنا أقيم عند wohnen .. وأثق بـ"* (1).

بيد أننا لا يجب أن نفهم الوجود (عند) بوصفه شيئاً ما يشبه وجود الأشياء المتاحة التي توجد مع بعضها البعض. كما أنه *"لا يعطي كذلك بوصفه شيئاً ما مثل وجود الموجودات بجانب بعضها البعض "Neben einander"* (2). صحيح أننا نقول : المنضدة عند الباب، البيت عند المسجد، الشجرة عند البئر؛ غير أن هذه التعبيرات هي في واقع الأمر خاطئة؛ لأنها تتصور المنضدة وكأن بإمكانها أن تلتقي بالباب، وتتصور البيت وكأن بإمكانه أن يلتقي بالمسجد، وتتصور الشجرة وكأن بإمكانها أن تلتقي بالبئر؛ في حين أن الموجود الوحيد الذي بإمكانه أن يلتقي بالموجودات هو الموجود الإنساني، أما باقي الموجودات فليس بإمكانها ذلك، وفقاً لطبيعة وجودها المغلق.

وإذا كانت كل هذه الخصوصيات تنتمي للوجود (في)، فالواقع أن خصوصيةالوجود - في .. التي تخص وجود الموجود الإنساني *"ليست خصوصية Eigenshaft يمكن للموجود الإنساني أن يملكها أحياناً، وأحياناً أخرى لا يملكها؛ بحيث يمكنه أن يوجد بدونها مثلما يوجد معها"* (3)، وإنما هي خاصية ملازمة وضرورية لوجوده؛ إذ طالما وُجد الموجود الإنساني فإنه دائماً يكون وجوداً (في).

بيد أننا إذا ما عدنا إلى حالة الوجود (في) العالم بوصفها الحالة الأساسية التي

---

(1) Ibid., loc. Cit

(2) Ibid., P. 55.

(3) Ibid., P.57.

تعود إليها هذه الخصوصية؛ فسنجد أنها معنية بالوجود (في) العالم من حيث إنه ما يظهر. ومن ثم فهي تنظر إلى العالم بوصفه ظاهرة" *فما الذي يعنيه وصف العالم بوصفه ظاهرة؟ إنه يعني أن يتركنا نرى ما يظهر في الموجود داخل العالم*" [1]، أي الوجود. غير أن ما يظهر في الموجود يظل دائماً غير موجود، وما نلتقي به دائماً هو الموجود، أما الوجود ذاته فلا يظهر أبداً.

وقد يتصور البعض أن ما يجب علينا في هذه الحالة؛ لكي نكشف عن الوجود المتحجب في الموجود، أن نقوم بسرد ما يعطي في المنازل والشوارع والحدائق والمحلات...، بيد أن هذا كله لا يتجاوز مقام الحكي السابق بطبيعته على الوصف الفينومينولوجي الذي يطمح إليه هيدجر، والذي يهدف بالدرجة الاولى - أي الوصف الفينومينولوجي - إلى" *أن يظهر وجود الموجودات.... داخل العالم*" [2]، سواءً كانت هذه الموجودات موجودات غُفل Vorhanden[*]، أو موجودات معدة zuhanden[**]؛ إذ يكشف توجيه نحو هذه الموجودات عن طبيعة وجود الاهتمام Besorgen.

فالموجود الإنساني من حيث وقائعيته ومن حيث هو (وجود في) العالم" *يشتت نفسه*"، بل وحتى يقسم نفسه بطرق محددة (للوجود في). مثل هذه الطرق المتعددة "*للوجود في*" تتضح من خلال الأمثلة الآتية:

الانشغال بشيء ما zu tun haben mit etwas، إنتاج شيء ما، القيام على شيء ما ورعايته، استغلال شيء ما، الإقلاع عن شيء ما وتركه يذهب، الأخذ على العاتق، الإنجاز، الاستكشاف، التساؤل، الملاحظة، التحدث، التحديد [3]. وكل هذه

---

(1) Ibid., P.63.

(2) Ibid., loc. Cit.

(*) يستخدم هيدجر المصطلح Vorhanden - الذي يترجمه الباحث بالموجود الغفل - ليعبر به عن الأشياء الحادثة Vorkomneden Dingen، وهي التي توجد مع بعضها البعض. انظر:

Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 55.

(**) انظر تعريف هذا المصطلح ص 93.

(3) Ibid., P.56.

الإمكانيات لتشتت الموجود تدل على أن *"الوجود الإنساني مهموم بتحقيق إمكانياته في الوجود"* (1)

وإذا كانت هذه هي الطرق الإيجابية لأشكال الاهتمام الذي يصدر من الموجود الإنساني حيال الموجودات الأخرى؛ فإن هناك أشكالاً أخرى للاهتمام تكشف عن الجانب السلبي مثل *"العجز، التقصير، التواني، التخلي عن، الاستكانة"* (2). ويمكن أن يتخذ الاهتمام أيضاً أشكالاً أخرى كالخوف من الفشل.

وإذا كانت هذه هي الطرق الممكنة لأشكال الاهتمام، فإن هيدجر يعلن أنه سوف يستخدمه – أي الاهتمام – بوصفه *"مصطلحاً أنطولوجياً ومكوناً أساسياً لوصف وجود أي موجود (إنساني) ممكن من حيث هو (وجود في) العالم"* (3)؛ وذلك لأن الهم – الذي يعتبر الاهتمام تأويلاً له – يشكل بنية الموجود. فطالما وُجد الموجود الإنساني يكون مهموماً أو مهتماً.

ولكي يوضح هيدجر طبيعة الموجود الإنساني المهموم أوالذي يشكل الهم وجوده لجأ إلى أسطورة يونانية قديمة تقول: *"ذات مرة بينما كان الهم sorge يعبر نهراً رأي تربة ذات طبيعة طمية، فأخذ قطعة وفكر فيها ملياً، ثم بدأ يشكلها، وبينما كان يتأمل ما شكل مر جوبيتر عليه، فتوسل إليه الهم أن يمنح قطعة الطمي المشكلة روحاً، فمنحها جوبيتر الروح بسرور. ولكن عندما أراد الهم أن يطلق اسمه على الشكل منعه جوبيتر من هذا، وطلب أن يطلق اسمه هو على الشكل. وبينما كان الهم وجوبيتر يتنازعان على الاسم ظهرت الأرض، وتاقت أن يطلق اسمها هي على الشكل؛ لأنها قدمت قطعة من جسدها. واحتكم المتنازعون إلى الزمان فنطق بالحكم العادل التالي:*

"أنت يا جوبيتر، لأنك وهبته الروح فسوف تأخذ الروح عند المات. وأنت يا

---

(1) عبد الرحمن بدوي: الزمان في المذهب الوجودي عند مارتن هيدجر، ص 189؛ مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني (يوليو – أغسطس – سبتمبر) 1997.

(2) Ibid., Op. Cit, P. 57.

(3) Ibid., loc. Cit.

أرض، لأنك منحته الجسد فسوف تأخذين الجسد عند المات. ولأن الهم هو الذي شكل هذه الماهية فمن المستحب أن يحوزها هو طالما كان حياً. ولأن هناك نزاعاً على الاسم فيستحب أن تسموه آدم Homo؛ لأنه من أديم الأرض Humus قد صنع(*)، (1).

وإذا كان الاعتماد على أسطورة – حتى وإن كانت يونانية – لمعرفة حقيقة الإنسان ومنشئه أمراً غير مقبول لا عقلياً ولا دينياً، فإن هيدجر يستمد من هذه الأسطورة أمرين ؛ الأول: أن" *هذا الموجود الإنساني ليس مطروداً من مُنشئه (الهم)، ولكنه موثوق به ومسيطر عليه، طالما أن هذا الموجود يوجد في العالم ... (والأمر الثاني): أن الزمان هو صاحب القرار الحاسم*" (2) في حياة الموجود الإنساني.

وبما أننا بصدد الحديث عن اهتمام الموجود الإنساني بما هو وجود في العالم فإن من الواضح أن الاهتمام – الذي يعد تأويلاً للهم – يعبر عن مكون وجودى أساسي للموجود الإنساني، كما أن العالم يتكشف له على أنه عالم من الاهتمامات. ومن ثم يمكننا أن نسمع عن عالم الحيوان وعالم الرياضة وعالم الفن وعالم المرأة وعالم الكمبيوتر ، وعالم الخيال ... الخ أي أن هناك عوالم بقدر تعدد اهتمامات الموجود الإنساني، هذا التعدد وإن كان يكشف عن فكرة عالمية العالم من حيث إنها البنية الكلية الفعلية للعوالم الخاصة؛ فإنه يكشف في الوقت ذاته عن أن العالم الأقرب للموجود الإنساني هو العالم المحيط umwelt (*) الذي يهتم به وينخرط فيه.

وينوه هيدجر إلى أن الظرف um الذي يمكن ترجمته بـ حول – لا يشير بطريقة أو بأخرى إلى المفهوم المكاني؛ إذ يقول" *إن هذه الحولية umherum المكونة لكلمة*

(*) اعتمد الباحث في ترجمته لهذه الفقرة إلى حد ما على ترجمة محمود رجب، لها. انظر: ما الفلسفة؟، ص 28، 29.

(1) Ibid., P.198.

(2) Ibid., loc. Cit.

(*) كلمة Umwelt يمكن ترجمتها أيضاً بكلمة البيئة.

العالم المحيط (بوصفها المقطع الأول من الكلمة) ليست أولية بالمعنى المكاني" [1]، وإنما هي أولية بمعنى أنطولوجي، بوصفها منبثقة من البنية الكلية لمفهوم العالمية.

وفي العالم المحيط يتعرف الموجود الإنساني على الموجودات الأخرى عبر الاهتمامات العملية التي تظهر في *"استخدام الأشياء، وكذلك في الموجودات الأكثر قرباً منا، أي الأداة... وعن طريق هذا الفهم لوجود الأداة نقترب من وجود العالم نفسه"* [2]. فما الأداة التي تقربنا من فهم العالم؟

يقول هيدجر: *" إننا نسمي الموجود الذي نلتقي به في الاهتمام الأداة das zeug"* [3].

بيد أن هذه التسمية – من وجهة نظر هيدجر – *"غير دقيقة؛ وذلك لأن الأداة هي ماهوياً شيء ما لكي umzu، وهذه الطريقة المميزة لـ (لكي) مثل النفعية، المساهمة، الاستخدام، الاستعمال؛ تكون كلية الأداة"* [4]. بمعنى أن الأداة هي شيء ما نستخدمه لكي يؤدي لنا غرضاً محدداً أو يساعدنا على أداء عمل ما[**]؛ فالسكين تستخدم لكي تقطع، والإبرة تستخدم لكي نخيك بها. ولكن قد لا تكون طبيعة الأداة ذات استخدام مباشر كالمصباح للكتابة. وبشكل عام فإن من خصائص الأداة الإحالة Verweisung؛ فأدوات المطبخ مثلاً – الموقد والإناء والطبق والملعقة والشوكة والسكين والمصفاة بل وحتى غرفة المطبخ نفسها – يحيل بعضها إلى بعض. وفي نفس الوقت فإن كل أداة من هذه الأدوات تظهر نفسها في الاستعمال، وفيه أيضاً *" تكشف عن تفرد وجودها الحقيقي، على سبيل المثال الطرق مع المطرقة"* [5]؛

---

(1) Ibid., P. 66.

(2) Corvez, Maurice, La Philosophie de Martin Heidegger, P. 14.

(3) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P.68.

(4) Ibid., loc. Cit.

(**) تعد هذه ميزة الموجود المعد عن الطبيعة أو الموجودات الغفل التي لا تسمح لنا أن نفهمها بوصفها موجودات معدة (فالغابة أيكة، والجبل محجر، والنهر هو قوة المياه، والريح هي الريح في الإبحار .انظر:

Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 90.

(5) Ibid., P. 69.

فإذا أردنا أن نطرق شيئاً ما فإن علينا أن نستخدم المطرقة، كما أننا إذا ما سمعنا الطرق فهمنا أن المطرقة يُطرق بها، وذلك لأن "*الطرق نفسه يكشف عن الاستعمال الخاص للأداة*" (1) وفي الاستعمال لا ندرك هذه الأداة إدراكاً مباشرا بوصفها شيئاً حادثاً، ولا نعرف بنية الأداة بمعنى أننا لا نلتفت أبداً إلى طبيعة وجود هذه الأداة(*) عندما نستعملها، وإنما نلتفت فقط إلى الغاية التي من أجلها وجِدت هذه الأداة؛ فعلى سبيل المثال نحن لا نلتفت أبدا إلى عدسة النظارة التي هي أقرب إلى عيوننا من أي شيء آخر طالما قامت بمهمتها في مساعدة العين على الرؤية، لكن إذا استعصت هذه الأداة فجأة على الاستخدام، كأن تغبّر أو تكسر، فإنما في هذه اللحظة فقط ربما نلتفت إلى وجودها.

بيد أن "*السلوك العملي ليس لا نظري Atheorotisch بمعنى فقدان الرؤية Sichtlosigkeit، واختلافه عن السلوك النظري لا يقع في أن النظري يلاحظ والعملي يستخدم، وأن الاستخدام لكي لا يبقى أعمى عليه أن يطبق المعرفة النظرية، لكن الملاحظة هي كذلك اهتمام أصيل، وبالمثل يملك الاستخدام رؤيته*" (2)، أي أن الاستخدام هو الآخر يملك نوعاً من الاهتمام الأصيل.

لكن ما الذي يضيفه كل هذا التحليل للأداة إلى البحث في وجود الموجود الإنساني؟ إن طبيعة وجود هذا الموجود المعد أنه "*يوجد لأجل um-Willen إيجاد مأوى Unterkommen للموجود الإنساني، هذا يعني أن إمكانية وجودها تخضع لإرادة الآنية*" (3). وباعتبار بنية العالم كذلك فإنها لا تتكشف إلا من خلال تلاحمنا معها واستخدامنا لها. وهنا يكون هيدجر قد أحدث انقلاباً في المفاهيم السائدة في نظرية المعرفة التي تعطي الأولوية للذات العارفة على سائر الموجودات؛ فنحن لا

---

(1) Ibid., loc. Cit.

(*) يقول هيدجر: إن طبيعة وجود الأداة، والذي هو في نفسه مكشوف من نفسه؛ نسمية نحن الأداتية Zuhandenheit؛ لأن الأداة تملك فقط وجوداً في ذاتها An-sich-Sein. انظر:

Heidegger, M., Sein, Op. Cit P.68.

(2) Ibid., P. 69.

(3) Ibid., P. 84.

نعرف العالم أو بالأحرى موضوعات العالم عبر تصوراتنا العقلية لها وإنما عبر التعامل والاستخدام والتلاحم معها فما الذي يعنيه هذا أيضاً؟ إنه يعني أن" *بنية العالم لا تفهم بدون الإشارة إلى الغاية*" [1]

لكننا إذا ما تأملنا حديثنا عن الموجود الإنساني من حيث هو وجود في العالم، فسنكتشف أننا نتحدث عنه وكأنه موجود وحيد في العالم، في حين أنه بما هو وجود في العالم يكون في الوقت ذاته وجوداً (مع) Mit-Sein. إن المعية هنا ليست معية مع شيء أو موجود مغاير، وإنما هي بالأحرى مع موجود إنساني آخر، "*لأن الموجود الإنساني ماهوياً في ذاته وجود مع*" [2].

وهذا الوجود (مع) يعتبر مكوناً أساسياً للموجود الإنساني حتى حين يكون وحيداً؛ لأن" *الوجود الوحيد Alleinsein هو حالة محددة De fizienter للوجود مع*" [3]، بمعنى أن حالة الوحدة نفسها تتضمن تحديداً أنطولوجيا للوجود (مع). فكيف يكون الموجود الإنساني منعزلاً بطبيعة الحال عن الآخرين الذين يوجدون معه؟!! ومن ثم فلا يمكن اعتبار ما نلتقي به بوصفه أخر موجوداً غفلاً أو معّداً؛ لأن" *الموجود الآخر يملك نفس نمط وجود الموجود الإنساني*" [4]. وليس هذا فحسب ما يميز الآخر عن الموجودات الأخرى، بل إن" *الآخر هو الوجه الثاني لنفس الشيء* Der Andere ist eine dublette des selbest" [5]

ولعل وصف هيدجر للآخر على هذا النحو يجعله في منأي عن وصف سارتر للآخر؛ إذ أن العلاقة مع الآخرين عند سارتر "*تتخذ طابعاً تشاؤمياً ... كما تشهد بذلك تلك العبارة الشهيرة: الجحيم هو الآخرون*" [6].

(1) Coevez, Maurice, La philosophie, Op. Cit., P.18.

(2) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 120.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid., P. 124.

(5) Ibid., loc. Cit.

(6) فال، جان: الفلسفة الفرنسية، المرجع السابق، ص 162.

وإذا كان سارتر قد وجه نقداً عنيفاً لفهم هيدجر للآخر، واعتبر أن هيدجر "*لم يبرر على الإطلاق الانتقال من الملاحظة بالتجربة للوجود بالاشتراك*[*] *L'etre-en-commun* *إلى حالة التعايش Coexistence باعتباره تركيباً أنطولوجيا للوجود في العالم، وحتى إذا كان هذا التركيب قد قام عليه البرهان؛ فإنه لا يمدنا بأي تفسير للوجود – مع العيني (كصداقتي لجان مثلا) ما دام الآخر غير محدد أصلاً*"[1]؛ وإذا كانت هذه رؤية سارتر للآخر عند هيدجر، فالواقع أن هيدجر لا يتناول الآخر إلا من ناحية علاقته بالوجود سواءً كان هذا الوجود وجود الأنا أو وجود الآخر، أما أمور التعايش والصداقة والمودة– وإن كانت ضرورية وحقيقية[*] فإن هيدجر لا يلقي لها بالاً، ويرى أن فهم الموجود الإنساني لوجوده الأصيل وانفتاحه على الوجود كفيل بأن يحدد كل هذه الأمور.

ومن جهة أخرى فإذا كان الآخر غير محدد لدي هيدجر فإن عدم التحديد ليس وقفاً على الآخر فقط، وإنما يمتد أيضاً إلى الموجود الإنساني ذاته الذي تتطلب معالجته بوصفه موجوداً يكشف وجوده عن الوجود – تتطلب – النظر إليه نظرة كلية، وإن كان هذا لا يمنع في نفس الوقت النظر إلى ما يميزه في خصوصيته الفريدة بوصفه موجوداً متميزاً عن كل الموجودات الأخرى سواءً من حيث هو أنا أو من حيث هو آخر؛ لأن كلاً منهما موجوداً إنساني له نفس طبيعة الوجود التي للآخر، غير أن الآخر وإن كان موجودا إنسانياً إلا أنه يمكن النظر إليه من خلال الهم.

وإذا كان الاهتمام هو الشكل الذي يشتت به الموجود الإنساني نفسه في الموجودات المعدة؛ فإن هيدجر يرى أن الرعاية هي الشكل الذي تتخذه عناية الموجود الإنساني بالموجود الإنساني الآخر.

وفي هذا الصدد يقول هيدجر: "*هذا الموجود (أي الإنساني) لا يهتم به، لكنه*

(*) يعتبر هيدجر أن الوجود (مع) تحديد لخصوصية الموجود الإنساني، والذي بوصفه موجوداً إنسانياً (مع) يصف الموجود الإنساني الآخر. انظر:

Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 121.

(1) ريجيس، جوليفييه: المرجع السابق، ص 82 هامش.

(*) يعتبر هيدجر أن كل علاقة للموجود الإنساني بأي شيء غير الوجود تؤدي إلى نمط وجود غير أصيل.

يكون محط الرعاية Die Fürsorge *... والاهتمام يكون للغذاء والملبس، أما العناية بالأجساد المريضة فهي رعاية"* [1]. ومثلما يمكن أن يرعى الموجود الإنساني موجوداً إنسانياً آخر يمكن لهذا الآخر أن يرعى الموجود الإنساني الذي هو أنا. وعبر هذه الرعاية المتبادلة يتحقق تميز الآخر عن الموجودات الأخرى بوصفه موجوداً إنسانيا.

وإذا كان هذا النمط من الموجود (مع) يحقق انفتاحاً على الآخر، فإنه في الوقت ذاته *"يذيب الموجود الإنساني إذابة كاملة في كيفية وجود الآخرين إلى درجة أن يفقد الآخرون أنفسهم سماتهم المميزة الخاصة بهم"* [2]، على الرغم أن الموجود الآخر له نفس نمط الموجود الإنساني، وعلاقته به هي أيضاً علاقة وجود من الموجود الإنساني للموجود الإنساني وذلك عندما يحيا الموجود الإنساني حياة كل يوم Alltägliches.

ففي هذا النمط من الحياة التي تسير على وتيرة واحدة، وتتسم بالطابع الروتيني المقيت الذي يقتل كل إمكانية للأصالة، ويسجن الموجود الإنساني في سجن العادة والتقليد، ويتدثر بعباءتها التي لا تبلى، بل تجدد نفسها بأن تضم إليها أعضاءً جدداً كل يوم؛ في هذا اللون من الحياة يصبح الموجود الإنساني بوصفه وجوداً (مع) الآخرين Miteinander sein *"في خضوع* Botmöbigkeit *للآخر، ومن ثم فلا أحد يكون ذاته؛ لأن الآخرين يجعلونه يتنازل عن وجوده"* [3].

وإذا ما تساءلنا من هم الآخرون الذين يجبرون الموجود الإنساني على أن يتنازل عن وجوده ويخضع لهم؛ فإننا سنجد *"أن الآخرين ليسوا آخر محدداً، بل على العكس؛ كل آخر يمكنه أن ينوب عن الآخر، بل إن الموجود الإنساني وبما هو وجود مع يجد نفسه من حيث لا يدرى يستعير سلطة الآخر"* [4].

إننا نفعل كذا؛ لأن الناس يفعلون، ونتصرف على هذا النحو؛ لأن الناس

(1) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 121.

(2) جوليفييه، ريجيس: المذاهب الوجودية، ص 82.

(3) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 126.

(4) Ibid., loc. Cit.

يتصرفون، ونؤدي هذا؛ لأن الناس يرون أن من الواجب أن نؤدي هذا. فأين هم هؤلاء الناس؟ ومن هم الناس؟ وفي أي مكان يقبعون ؟ وإلى أي وصف ينتمون؟

إنهم في الحقيقة كائن وهمي لاوجود له، ومن ثم فإن *"الناس ينتمون إلى هذا الآخر ويعززون قوته"* [1]. وذلك لأن *"مفهوم الناس عبارة عن مفترق للطرق مفتوح لكل قادم"* [2] بيد أن هؤلاء الناس الذين لا وجود لهم هم في الوقت ذاته يملكون طرقاً عدة لكي يمارسون وجودهم الزائف. وعندما يتحقق وجودهم بشكل يملك على الموجود كل تصرفاته وأفعاله يصبح الوجود (مع) الآخرين بوصفه كذلك مهموماً بحياة التوسط Durchschnittlichkeit، وفي مثل هذا النمط من الحياة *"كل واحد يكون الآخر، ولا أحد يكون نفسه"* [3].

ولعل أصدق مثال يعبر عن مثل هذا النمط من الحياة تلك الأمثال الشعبية العامية التي نسمع البعض يرددها بين الحين والآخر من قبيل *"حط راسك بين الروس وادعى عليها بقطعها"*، *"اللى يسير على الناس يسير علينا"*، *"معاهم معاهم عليهم عليهم"*.[*]

في مثل هذا النمط من الحياة تتلاشى الفوارق، وتنعدم الخصوصية، ويمكن لأي فرد أن يحل محل الآخر، وكأن الموجود الإنساني *"قطع غيار"* لمعدة ما أو أداة لتحقيق غاية ما. ومن ثم *"يحدث تدشين Einebung لكل إمكانيات الوجود ... فكل أولوية تُقمع في صمت. وكل شيء أصيل يصبح بين عشية وضحاها مصقولاً ومعروفاً منذ وقت طويل، وكل شيء حصلنا عليه بشق الأنفس يبدو مبتذلاً، وكل سر يفقد قوته"* [4].

---

(1) Ibid., loc. Cit.

(2) جوليفييه، ريجيس: المرجع السابق، ص 83.

(3) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 128.

(*) في الحديث الشريف: "لا يكن أحدكم إمَّعة يقول أنا مع الناس إن أحسنوا أحسنت وإن أساءوا أسأت.......".

(4) Ibid., P. 127.

وإزاء فقدان الهوية الذي يسود حياة التوسط يتخلى الموجود عن مسؤولياته، ويصبح فاقداً للقدرة على اتخاذ القرار، وهنا" *تظهر الديكتاتورية الحقيقية للهم*"[1].

وإذا كان أ. دى فيلنس قد اعتبر أن هذا الوصف للناس يكشف عن تطرف عنيف، ويظهر قوة التدمير الهائلة التي تؤلف بلا شك صميم فكر هيدجر وعظمته الفاجعة في الوقت نفسه. وإذا كان جبرائيل مارسيل قد تحدث من جانبه عن "*الحزن الخانق*" الذي يشيع في هذا الوصف الذي يعتبره هيدجر صادقاً بالنسبة للشطر الأعظم من الإنسانية، وفي هذا تجاهل للكنوز الروحية التي تتمثل في الحب والوفاء بالواجب والإيمان والتي تحتجب غالباً تحت مظهر الابتذال اليومي[2]؛ فالواقع أن هيدجر لا ينتقد الناس بما هم ناس ولا ينتقد الآخر بما هو آخر وإنما وبالأحرى ينتقد تلك الحالة الزائفة التي يفقد فيها كل فرد هويته.

والواقع أننا إذا تأملنا قول هيدجر إن الآخر هو الوجه الثاني للموجود الإنساني فلن يتسنى لنا إطلاقاً أن نتهم هيدجر بمثل هذه الاتهامات. كما يمكن أن نلمح جانباً إيجابياً لعلاقة الموجود الإنساني بالآخر من حيث هو ما نخاف عليه؛ على نحو ما سيتضح عند تناول الخوف وفي نفس الوقت فإنه يعد الخوف نوعاً من الانفتاح على الوجود.

ولكي نكون منصفين لفكر هيدجر فإن علينا أن نتدبر أن هيدجر يهدف إلى بحث خصوصية الوجود الإنساني، والتي لا يكشف عنها على نحو أصيل سوى فرديته التي لا شك أن حياة التوسط أو الحياة الاستهلاكية الروتينية تقضي عليها.

ومن الجدير بالذكر هنا أن الكثرة لا تتمتع بمصداقية كبيرة لدى الله سبحانه وتعالي – في القرآن الكريم، إذ يقول:

﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ [الأنعام 116].

---

(1) Ibid., P.126.

(2) جوليفييه، ريجيس: المرجع السابق، ص 83 هامش.

وعلى أية حال فإن هيدجر ينتهي إلى نتيجة مؤداها أن حياة كل يوم تغلق الموجود الإنساني. ومن ثم فإن تحليل حالة الوجود (في) العالم تكشف بشكل عام أن الموجودات المعدة – الأدوات – إن مارس فيها الموجود نوعاً من الاهتمام، إلا أنها تشتته وتقسمه، وإن استغرق في الآخر فقد ذاته ووجوده وانغلق. فهل تقدم حالة التواجدية مخرجاً من هذا؟

ثانياً - تواجدية[*] Existenzialität الموجود الإنساني:

تعبر خاصية التواجد عن المستقبل الذي يستشرف فيه الموجود الإنساني مستقبله، من ثم فهي تتعلق بماهية الإنسان نفسه من حيث هو متخارج.

وإذا كان المصطلح اللاتيني Existentia (التواجد)" يعني *على العكس من ذلك الحقيقة الواقعية Wirklichkeit Acualitas في مقابل الإمكانية المجردة*"[1]؛ فإن هيدجر يرفض هذا التعريف للتواجد، والذي يعود إلى فهم التواجد على أساس أنه تنفيذ لشيء ما أو تحقيق شيء ما، فعلى أي نحو يفهم هيدجر التواجد؟ إنه يفهمه على أساس التخارج.

ولكي يوضح هيدجر فكرته هذه لجأ إلى اشتقاق المصطلح ذاته، وعاد به إلى كلمة التخارج. والتخارج Ek-sistenz" يعني *من حيث المحتوى أن نقف في الخارج Hinaus-stehen، أي في حقيقة الوجود*"[2].

ومن ثم فخاصية التواجد هي تلك الحالة التي ينفتح فيها الموجود الإنساني على الوجود من خلال استشراف مستقبله هو ذاته. وهذه القدرة على استشراف المستقبل تعد التمييز الحقيقي للموجود الإنساني عن باقي الموجودات؛ لأنها تجعله منفتحاً على إمكانياته، ولذلك فإن"*الموجود الإنساني يفهم نفسه دائماً من تواجده،*

(*) التواجدية Existenzialität هي صفة ما هو متواجد ويقول هيدجر: إن الوجود نفسه يتضمن بشكل أو بآخر في الموجود الإنساني، وهو دائماً يتضمن على نحو ما نسميه التواجد. انظر:

Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P.12.

(1) Heidegger, M., Über den Humanismus, Op. Cit, P.70.

(2) Ibid., loc. Cit.

من إمكانية نفسه، بحيث يمكنه أن يكون ذاته أو لا يكون ذاته" [1].

فالتواجد إذن يتعلق بوجود الموجود الإنساني نفسه، الذي يمكن أن يكون أصيلاً أو غير أصيل على أساس فهمه لوجوده يفهم الوجود بشكل عام.

وإذا كانت الموجودات الأخرى توجد بشكل أو بآخر، فإنها لا يمكنها أبداً أن تتواجد" *فالصخرة توجد لكنها لا تتواجد، والشجرة توجد لكنها لا تتواجد، والفرس يوجد لكنه لا يتواجد... والقضية التي تقول: إن الإنسان هو وحده الذي يتواجد لا تعني مطلقاً أن الإنسان هو الموجود الحقيقي وسائر الموجودات الأخرى غير حقيقية، بل مجرد ظاهر Schein*[*] *أو تصور للإنسان؛ وإنما تعني القضية أن الإنسان وحده هو الموجود الحق، أن الإنسان هو ذلك الموجود الذي يتميز وجوده بقدرته على الوقوف المنفتح في اللاتحجب unverborgenheit"* [2]، أي في نور الوجود الذي هو ملقي فيه، وإن كان الوجود في الوقت ذاته هو وجود الموجود.

لكن إذا كانت الموجودات الأخرى – سواءً كانت معدة أو إنسانية – تشغل الموجود الإنساني بشكل أو بآخر عن وجوده، وتغلق انفتاحه على الوجود؛ فما الذي يجعل الموجود الإنساني منفتحاً على الوجود ؟

يقول فريدريش فيلهلم: *"إن الوجدانية والفهم يقفان في علاقة متميزة مع ظاهرة الانفتاح"* [3]. فما الوجدانية ؟ وما الفهم ؟

يقول هيدجر: *"إن ما نوضحه أنطولوجيا بالمصطلح (الوجدانية)*

---

(1) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P.12.

(*) يستخدم هيدجر كلمة schein هنا ليعبر بها عن الظاهر أي ما هو غير حقيقي، في حين يستخدمها في مواضع أخرى ليعبر بها عن الوجود نفسه. انظر:

Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Op. Cit, P. 75.

(2) Heidegger, M., Was ist Metaphysik?, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1965, PP. 15-16.

(3) Herrmann, F. W., Subjekt und Dasein, interpretation zu Sein und Zeit, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt Am main, 1985, P.75.

Befindlichkeit[*] *هـو الحالـة حقيقيـة الوجـود والأكثـر ألفـة والأكثـر عاميـة* *Alltäglichste*، *وهـي الحالـة النفـسية* *Stimmung*، *أي الوجـود الباعـث* *Das gestimmtsein*، *وهي حالة سابقة على كل الحالات السيكولوجية"*[1].

وهذه الحالة أي الوجدانية – هي من ناحية أخرى" *نمط أساسي للمكونات الوجودية التي يتعرف فيها الموجود الإنساني على وجوده بوصفه هناك"*[2]، أي بوصفه ملقى في نور الوجود.

وبما أنها كذلك – أي الحالة الوجدانية – فإن بإمكانها أن تجعل الموجود الإنساني منفتحاً على الوجود خاصة حينما يتعرض للتهديد في الخوف الذي يشعر الإنسان بإمكانية فقد وجوده.

ومن ثم فإن الوجدانية لا تجعل الموجود الإنساني منفتحاً على إلقائه وخضوعه للعالم المنكشف بالفعل في وجوده الخاص فحسب، بل إنها" *هي نفسها المكونات الأساسية لنمط الوجود الذي يبقى فيه الموجود الإنساني نفسه تحت رحمة العالم"*[3].

ويتناول هيدجر تحت مفهوم الوجدانية كلاً من ظاهرتي الخوف والقلق. ولكي لا يتهم هيدجر بإقحام موضوعات علم النفس على الفلسفة، أو يقحم الفلسفة على موضوعات علم النفس؛ فقد التمس شاهده عند أرسطو. وفي هذا الصدد يقول هيدجر: *"لقد عرفت هذه الظواهر منذ زمن طويل تحت عنوان التأثر والشعور*

(*) كلمة Befindlichkeit تعود إلى الفعل befinden ويعنى أن يجد، وما يجده المرء في نفسه، ويمكن أن يستخدم الفعل بمعنى الاسم ويعنى مزاج ، حال؛ مثل التساؤل كيف حالك ؟ Wie ist ihr befinden? وقد ترجم عبد الغفار مكاوي هذا المصطلح بـ "الوجدانية، وإن كان يترجمه أيضاً بالتأثر الوجداني".انظر نداء الحقيقة، ص 72، وسوف يتبع الباحث الترجمة الاولى؛ نظراً لاقترابها إلى حد كبير من المعنى الذي يريده هيدجر ؛ إذ يقصد بها الحالة النفسية التي يتواجد فيها الإنسان.

(1) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 143.

(2) Ibid., P.139.

(3) Ibid., loc. Cit.

Affekte und Gefühle، وكانت دائماً محل اعتبار[*] ... *فلقد بحث أرسطو التأثر Παθή في الكتاب الثاني من Rehetorik/الخطابة"*[1].

ويرى هيدجر أن من أفضال البحث الفينومينولوجي على الفلسفة أنه استطاع أن يعيد مثل هذه الظواهر مرة أخرى إلى دائرة البحث الفلسفي.

ويبدأ هيدجر تفسيره للوجدانية بظاهرة الخوف، ومن وجهة نظره أننا يمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة من ثلاثة أوجه؛ الأول : ما نخاف منه، والثاني: الخوف نفسه، والثالث : ما نخاف عليه.

وما نخاف منه" *شيء ما معروف وموثوق به*"[2]. كما أن ما نخاف منه مخيف Furchtbar ؛ لأن له خاصية التهديد Bedrohlichkeit، كما أن" *من طبيعته الضرر Abträglichkeit*"[3]. وهو يتضمن إمكانية إحداث الضرر، كما يمكن ألا يوقع ضرره. والمخيف دائماً قريب، وخوفنا منه"*لا يقلله ولا يزيله ولا ينميه*"[4].

أما الخوف نفسه فهو ما يوصف بأنه تهديد، ونحن لا نقرر شراً مستقبلياً ونخاف منه، أي أن الشر - والذي منه يحدث الخوف - لا يستبق، وإنما يتوقع. ولعل هذا هو السبب الرئيسي في أنه لا يعبر عن زمانية أصلية له.

بيد أنه من الصحيح كذلك أن الخوف" *يجعل الموجود الإنساني منفتحاً بطريقة خاصة*"[5] أي عندما يجعله يدرك وجوده بأنه هناك. ولكنه في نفس الوقت يجعل

(*) يقول جون ماكوري في هذا الصدد: "لقد درستْ الفلسفة دراسة طويلة ما يسمى عادة باسم المشاعر والأحاسيس والأحوال المزاجية والانفعالات، فهي تنتمي إلى صميم تكوين الإنسان من الداخل إلى حد لا يمكن معه التغاضي عنها في أي محاولة لتفسير الإنسان. ولقد حاول الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو حتى العصور الحديثة تحليل الحياة الانفعالية للإنسان...". انظر: ماكوري، جون : الوجودية ، ص 224.

(1) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 138.

(2) Ibid., P. 142.

(3) Ibid., P. 140.

(4) Ibid., P.141.

(5) Ibid., loc. Cit.

الموجود الإنساني المعرض للخطر ينطوي على نفسه. إنه يحيره ويفقده صوابه، وبعد تراجع الخطر يستعيد وقاره ثانية.

ومن ثم فإن الخوف يمكن أن يكون خوفاً سلبياً أو إيجابياً؛ يكون الخوف سلبياً حينما يكون الموجود الإنساني معرضاً للخطر؛ فهنا يكون الخوف خوفاً من .... .

أما الخوف الإيجابي، وهو الذي يُفتح الموجود؛ فإنه يكون خوفاً على؛ مثلما نخاف على البيت من اللصوص، أو على المزرعة من العطش أو التلف.

وقد يتجاوز الخوف الإيجابي الخوف على الأشياء، فيكون خوفاً على الآخرين؛ كأن نخاف على أبنائنا من الموت. بيد أن هذا اللون من الخوف" *لا يبعد الخوف عن الآخرين*" [1]؛ إذ تظل إمكانية التهديد إمكانية أصيلة، بإمكانها أن تطوله إذا ما غامر ولم يخف تهديد الخطر، فعندئذ يمكنه أن يقع في التهديد.

ومن ثم فهناك إمكانيات مختلفة للوجود تظهر في الخوف، كما أنه يتخذ تحويرات أبعد نعرفها نحن بوصفها حياءً، خجلاً، انقباضاً، تردداً. وكل هذه التحويرات للخوف "*تؤول بوصفها إمكانيات لما يجده الوجود الإنساني في نفسه من حيث هو وجود (في) العالم وجل Furchtsam*" [2].

يكشف تحليل الخوف إذن عن أنه مكون أساسي للإمكانية الماهوية للوجدانية، والتي تنتمي بدورها إلى الموجود الإنساني. غير أنه ليس الظاهرة الوحيدة التي تتضمنها الوجدانية، إذ أنها تحتوي أيضاً على القلق؛ فما القلق؟

إن علينا إذا أردنا أن نعرف القلق معرفة فينومينولوجية ألا نربط ظاهرة القلق بظاهرة الخوف." *وهيدجر يميز فعلياً وبدقة بين هذين النمطين ... مع أن التقليد المسيحي في مجمله يميل للمزج بينهما*" [3] فكيف نميز ظاهرياً ما نقلق منه عما نخاف منه؟

(1) Ibid., loc. Cit.

(2) Ibid., P. 142.

(3) داستور، فرانسواز، هيدجر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1993 ص58.

إن *"ما نقلق منه ليس موجوداً داخل العالم"* [1]، بينما ما نخاف منه شيء محدد، أي موجود داخل العالم. وعلينا أيضاً ألا نفهم القلق على أنه قلق على شيء، أو قلق لأجل شيء؛ لأن هذا ينتمي إلى الخوف أكثر مما ينتمي إلى القلق.

وإذا كان التهديد في الخوف له طابع الضرر، فإن التهديد في القلق *"ليس له خاصية الضرر"* [2]. كما أن ما نقلق منه غير محدد تماماً، إنه ليس موجوداً غفلاً أو معداً، كما أنه ليس موجوداً إنسانياً آخر؛ ففي القلق لا نلتقي بهذا أو تلك.

بيد أننا لا يجب أن نفهم أن ما نقلق منه بوصفه غير محدد على أنه لا يبقى غير محدد وقائعياً؛ إذ يفهم هيدجر القلق على أنه ظاهرة لها وجود وقائعي، بما أنها تخص الموجود الإنساني؛ فما الذي نقلق منه؟

إن ما نقلق منه هو *"العالم بما هو كذلك ... والذي هو في ذاته يفصح عن لا شيء وعن لا مكان"* [3]. أو بالأحرى؛ إن ما نقلق منه هو الوجود، بما أن العالم هو نور الوجود.

غير أن هذا النور ليس شيئاً محدداً، وإنما هو اللاشيء ، فكيف إذن نقلق؟ أن نقلق يعني أن يتكشف لنا العالم، وأن نصبح في حضرته بوصفه عالماً، بوصفه اللاشيء / الوجود.

فإذا كان الوجود - في - العالم بما له من قدرة على اجتذاب الموجود الإنساني - سواءً في اهتمامه بالموجودات الأخرى، أو رعايته للآخرين - من شأنه أن يجعل الموجود الإنساني في حالة هروب Flucht من ذاته ووجوده؛ فإن القلق *"يضع الموجود الإنساني وجها لوجه أمام وجوده الحر"* [4] والذي يتمثل في قدرته على إحداث انزلاق للموجود بأسره؛ بحيث يصبح في حضرة اللا شيء.

وعلى هذا الأساس يكون القلق موحشاً Unheimlich، والوحشة تعني في نفس

(1) Heidegger, M., Sein Op. Cit, P.186.

(2) Ibid., loc. Cit.

(3) Ibid., P. 187.

(4) Ibid., P. 188.

الوقت، وعلى وجه الخصوص؛ وجوداً ليس في بيته Nicht-zuhaus-Sein [1]. إنه يشعرنا بعدم الأمان الذي يوحي به انخراطنا في الموجودات على اختلاف أنماط وجودها. ومن ثم يتيح لنا أن نقف على نحو مباشر في انفتاح الوجود منحياً الموجود جانباً.

وإذا كان القلق يتيح لنا أن نحدث انزلاقاً للموجود بأسره لنقف في اللاشيء؛ فإن الفهم الذي يعد أحد المكونات التواجدية الأساسية لوجود الموجود الإنساني يتيح للموجود الإنساني الانفتاح على العالم، ويجعله منفتحاً على وجوده.

فالفهم – فيما يقول هيدجر – يمكن أن" *يضعنا أولياً في انفتاح على العالم، هذا يعني أن الموجود الإنساني يمكن أن يفهم نفسه من عالمه*" [2].

وفهم الموجود لنفسه من عالمه يعني أن الفهم يجب أن يكون على شكل مشروع (أي يضع مشروعاً) للموجود الإنساني، وهذا التشريع الذي يقوم به الفهم للموجود الإنساني هو "*بمثابة تعبير عن قدرة الموجود الإنساني، والذي بوصفه قدرة وجود sein-können يقع في الفهم*" [3].

لكن المشروع الذي يتحدث عنه هيدجر ليس مشروعاً اقتصادياً، ولا هو مشروع استثماري، وإنما هو" *رؤية الموجود الإنساني*" [4].

وعلينا ألا نسيء فهم الرؤية ونعتقد مثلاً – أنها شيء ما يفرض على مكونات التشريع الوجودية كما لو كانت تصوراً شبيهاً بتصورات الميتافيزيقا، وإنما الرؤية التي هي نفسها أولية. وفي كليتها تتعلق بالتواجد، ويسميها هيدجر الكشفية Durchsichtigkeit. وهذه الكشفية – الرؤية – تنبع من التنويرية Gelichtetheit، ويقول هيدجر "*إنه يصف بها أي انفتاح للـ هناك Da*" [5].

---

(1) Ibid., loc. Cit.

(2) Ibid., P. 146.

(3) Ibid., P. 143.

(4) Ibid., P. 147.

(5) Ibid., loc. Cit.

وهذا الانفتاح للموجود هناك Da-sein لا يتحقق على الوجه الأكمل سوى في مشروع Entwurf الموجود الإنساني الذي يحدث به استباقاً لواقعه أو لحاضره، ويستشرف به المستقبل الذي يعد التزمن الأصيل للموجود الإنساني.

ففي تشريع الفهم "*يكون الموجود منفتحاً على إمكانيته. إن خاصية الإمكانية تلبي نمط وجود الموجودات الفاهمة*"[1]؛ من حيث إنها ما بها تحقق قدرتها على الانفتاح في التشريع الذي يكشف عن قدرة الموجود الإنساني على تحقيق وجوده الملقى هناك.

بيد أن اعتبار الفهم كذلك يجعله قريباً من التفسير، و"*في التفسير لا يكون الفهم شيئاً آخر ولكنه يكون نفسه*"[2]. فهل يعني هذا أن الفهم والتفسير هما نفس الشيء؟ والإجابة بالنفي؛ لأن التفسير "*يتأسس كمكون أساسي في الفهم، ولكن الفهم لا ينشأ من التفسير*"[3]؛ لأن الفهم مكون أساسي للموجود الإنساني، بينما التفسير ليس كذلك؛ إنه تمرينات الفهم.[*]

وإذا كان فريدريش فيلهلم قد قصر المكونات الأساسية لانفتاح الموجود الإنساني على الوجود على الوجدانية والفهم؛ فإن مكونات الانفتاح عند هيدجر أرحب من ذلك بكثير؛ إذ نرى أن الحديث واللغة هما كذلك مكونات للانفتاح "*والحديث هو حديث عن... Rede ist Rede über*"[4]. ولا يكون الحديث بالضرورة حديثاً عن شيء ما متعين بل يمكن أن يكون الحديث استماعاً أو صمتاً؛ لأن الاستماع Hören والصمت schweigen ينتميان للغة المتحدثة بوصفها إمكانيات.

---

(1) Ibid., P. 151.

(2) Ibid., P. 148.

(3) Ibid., loc. Cit.

(*) يتوقف حديث هيدجر عن الفهم تماماً في مؤلفاته اللاحقة على الوجود والزمان، ويهتم بالتفكير الذي يعتبره السبيل الوحيد لإنقاذ الفكر من تشيؤه.

(4) Ibid., P.161.

وفي هذه الظاهرة" *تصبح الوظيفة التكوينية للحديث بالنسبة لتواجدية التواجد واضحة تماماً*" [1]؛ إذ يمكن أن يكون الحديث إعلاناً Teilung عن الموجود الإنساني نفسه، فيرينا ماهية الموجود على نحو ما يقول سقراط لتلميذه: "*تكلم كي أراك*" كما يمكن أن يكون حديثاً عن الآخر؛ لأن الحديث ينتمي بشكل ما إلى الوجود (مع). وفي الاستماع التعبيري لحديث الآخرين نفهم المقول Gesagte.

ومع أن الحديث يفهم على أنه لغة منطوقة إلا أن الحديث في ماهيته الحقة صمتاً أو استماعاً. وفي هذه الحالة لا يكون شيئاً مغايراً، وإنما يكون ماهيته الحقة؛ فالصمت – كما يقول المثل – حكمة، والحكيم من ينصت قبل أن يتكلم. لكن الصمت لا يعني الخرس، إذ أن الأخرس Der stumme يملك اتجاه للكلام [2]، بينما الصمت والاستماع إمكانيات للحديث لكن من الممكن أيضاً أن يتحول الحديث إلى ثرثرة فارغة تحجب الرؤية.(*)

لكن بما أن التخارج اللغوي Die hinausgesprechenheit للحديث هو اللغة؛ فإن الحديث يعد مكوناً أساسياً للغة، لكن اللغة من ناحية أخرى" *هي بيت الوجود*" [3]. فعلى أي نحو تكون اللغة بيتاً للوجود؟ لكي نفهم هذا ينبغي أن نعرف أن هيدجر يفهم اللغة انطلاقاً من اللوجوس؛ فاللوجوس يعني إفصاحاً aussage، ويعني قولاً sage. والفعل ليوجين λεγειν الذي يعود إليه الاسم لوجوس يعني (يجمع)، ويصنع مع بعضه؛ وبالمثل الفعل Legen. ولكنه يكون كذلك من حيث هو" *شيء مجموع، ومحفوظ، ومحروس ومصون، ويضع شيئاً ما معروض ويستحضره ليظهر أمامنا Vorschein*" [4].

القول إذن يعني الإظهار، أو إظهار شيء ما من حيث وجوده. ومن ثم فإن

---

(1) Ibid., loc. Cit.

(2) Ibid., P. 164.

(*) لا شك أن هيدجر يستخدم الكلمة Rede حديث والكلمة Gerede ثرثرة على أساس تقاربهما في الأصل اللغوي؛ ليوضح الإمكانية المزدوجة التي يمكن أن يتضمنها الحديث.

(3) Heidegger, M., Über den Humanismus, Op. Cit, P. 53.

(4) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op . Cit, P. 179.

"القول ليس بأي طريقة هو التعبير اللغوي مضافاً للظواهر بعد أن تظهر، بل إن كل ظهور متألق، وكل ما يخفت يتأسس في اللغة" [1]، ومن ثم فإن وجود أي شيء يوجد هو وجود يقيم في الكلمة.

وعلى ذلك فإن اللغة، أو بتعبير هيدجر الكلمة، هي *" وحدها التي تعطي الوجود للشيء"* [2]، لأن الكلمة ليست مجرد اسم أو لقب يطلق على الشيء *"بل إنها – على العكس من ذلك – هي ما يهبه الحضور.."* [3]، ولكي يتسنى لنا أن نفهم النحو الذي تهبُ به اللغة الحضور للشيء فربما كان علينا أن ندخل الإنسان إلى هذا الحيز *"لأنه يبدو أن علاقة اللغة بالوجود عند هيدجر تشبه علاقة (الموجود) الإنساني بالوجود"* [4]، واللغة المقصودة عند هيدجر ليست هي مجموعة الأصوات التي تعارف عليها داخل ثقافة ما ، "فإن كان من الصحيح أن الحديث يعرف بوصفه النطق الملفوظ للتفكير بواسطة عضو الكلام فإن الحديث هو في نفس الوقت إصغاء" [5].

وإذا كنا نعتقد أننا نحن الذين نتحدث نبدع اللغة، وأن اللغة ما هي إلا اصطلاحات تعارفنا عليها؛ فإن هيدجر يرى أن *" اللغة هي التي تتحدث وليس الإنسان Die sprache spricht nicht der mensch، والإنسان يتحدث فقط عندما يلبي Entspricht قدرية اللغة. وهذه التلبية هي طريقة أصيلة ينتمي فيها الإنسان لنور الوجود* [6]*؛ لأنه ينشئ الوجود الأصيل للشيء باللغة من حيث هي إظهار له.*

---

(1) Heidegger, M., On the Way to the Language, translated by Peter. D. Hertz, Harper & Row, New Yourk, 1971, P. 126.

(2) Heidegger, M., The Nature of Language, translated by Peter. D. Hertz, Harper & Row. New Yourk, 1971, P. 62.

(3) سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، 2002 ، ص 52.

(4) نفسه ، ص 60.

(5) Heidegger, M., The Nature of Language, Op. Cit, P. 123..

(6) Heidegger, M., Der Satz Vom Grund, Op. Cit, P. 161..

ولا تكون اللغة بيتاً للوجود إلا لأنها تستطيع التعبير عن هذا الامتلاك المتبادل بين الوجود والإنسان، والذي يمتلك فيه كل منهما الآخر. وعلى أساس هذا الامتلاك أوسكن الوجود فينا وإقامتنا في الوجود يتسنى للموجود الإنساني أن ينشيء ويظهر، وأن يوجد عبر اللغة التي هي الأكثر رقة Zarteste، ولكنها أيضاً الأكثر استعداداً لكل تأرجح كامن في البناء المتأرجح للحدث"،[1] الذي ما هو إلا لوجوس هيدجر الذي يقترحه لكي يجمع ويوحد ويحدث كل وجود.

وعلى هذا الأساس تصبح اللغة" *أخطر النعم، إنها خطر الأخطار جميعاً؛ لأنها هي التي تبدأ بخلق إمكانية الخطر، والخطر هو التهديد الذي يحمله الموجود للموجود"*[2] وذلك عندما يسيء استخدام اللغة ويجعلها مضغة يلوكها اللسان ليجارى نمط الوجود غير الأصيل وفي هذه الحالة تصبح اللغة" *هي التي تنشيء... إمكانية ضياع الوجود"*[3].

وحين يكون الوجود – من حيث هو وجود الموجود – عرضة للضياع يكابد الموجود الإنساني حالة السقوط، التي وإن كانت مكوناً أساسياً تواجدياً لوجود الموجد الإنساني، إلا أنها حالة يصبح فيها وجود الموجود الإنساني غير أصيل، فما السقوط؟.

ثالثاً – سقوط Verfallen الموجود الإنساني:

لا يشير مصطلح السقوط عند هيدجر بأي شكل من الأشكال إلى السقوط بالمعنى الديني، أي السقوط الذي حدث لآدم على أثر الخطيئة التي ارتكبها وأدت إلى طرده من جنة الاختبار إلى العالم الدنيوي، كما أنه لا يعبر عن تقييم سالب؛ وإنما السقوط عند هيدجر خاصية أساسية من خاصيات وجود الموجود الإنساني في

---

(1) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P. 102..

(2) هيدجر: هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، نشر ضمن كتاب ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 1974، ص 144.

(3) نفسه.

العالم، وهي تلك الخاصية التي فيها يكون المُوجود الإنساني ابتداءً وفي الغالب مستغرقاً في عالم الاهتمام[1]، ويعني كذلك نسيان حقيقة الوجود

وإذا كان اهتمام الموجود ينصب على الموجودات المعدة، فإن السقوط أيضاً – وعلى نحو دقيق – يكون إمكانية مطروحة في حالة الوجود (مع). وفي هذه الحالة فإن *"السقوط في العالم"* يعني الإشراق في الوجود مع الآخرين... وهذا الإشراق عند bei ... *"له خاصية الوجود الضائع في علانية الناس"* [2].

وبشكل عام يعتبر هيدجر السقوط إمكانية أصيلة ومكوناً من المكونات التواجدية الأساسية للموجود الإنساني، باعتبار الموجود الإنساني ملقى في العالم. وبما أن الإلقاء ليس حقيقة فعلية منتهية، ولا هو واقعة انغلاق ، فإنه يظل متضمناً إمكانية الأصالة وعدم الأصالة؛ لأن الرمية التي يكون فيها الموجود الإنساني ملقى في العالم تجعل إمكانيات الأصالة وعدم الأصالة قائمة، فالإلقاء" *هو نمط وجود الموجود الذي يكون إمكانيات ذاته ومن الصحيح أنه يفهم ذاته في إمكانياته ومنها (في تشريعه لنفسه)"* [3].وحين لا يكون ذاته يكون مغترباً Entfremdend، أي حين يُستغرق يكون مغترباً.[*]" *وكلمة الاغتراب بشكل عام تستخدم للتعبير عما يستشعره الإنسان المعاصر من غربة كونية وما يحسه من زيف الحياة وما يلحظه على علاقة الأفراد بعضهم ببعض من سطحية واستغلال ولا إنسانية إلى آخر هذه المظاهر"* [4].

بيد أن الحديث عن أصالة الموجود الذي يكون ذاته،وعدم أصالة من لا يكون ذاته لا تعني أن عدم الأصالة" *وجود لم يعد في العالم* *Nicht-mehr-in der- welt-*

---

(1) Heidegger, M., Sein Op. Cit, P.175.

(2) Ibid., loc. Cit.

(3) Ibid., P. 181.

(*) يقول هيدجر: إن ظواهر الإغراء والاستكانة والاغتراب والحيرة الذاتية تصف نمط الوجود الخاص للسقوط . انظر :

Ibid., P. 178.

(4) محمود رجب: الاغتراب (سيرة مصطلح)، دار المعارف، القاهرة: 1986 ط 2.ص 5.

sein" [1]، وبحيث يبدو الوجود غير الأصيل وكأنه مستبعد من التمييز أو الوجود-في- العالم، بل إن الوجود الذي لا يكون ذاته يقوم بوصفه إمكانية للموجود الذي هو مهتم أساساً بأن يشرق في عالم.

وهذه الحالة – اللاوجود Nicht-sein يجب أن تفهم على أنها نمط الوجود الأقرب للموجود الإنساني، أي أنها الطريق الأسهل لممارسة الحياة التي تتمتع بالسطحية والضحالة وانعدام الرؤية، وتستغرق في الحاضر الذي يعبر عن السقوط.[*]

ولحالة السقوط ظواهرها المعبرة عنها، وهي الثرثرة والفضول والالتباس، فما الثرثرة؟

الثرثرة Gerede هي مكون سلبى لنمط وجود الموجود الإنساني. وفي هذا النمط من الوجود تصبح اللغة مفهومة فقط على أنها العبارات التي تلوكها الألسن، ومن ثم يصبح *"النطق عماد اللغة"* [2]، وبالتالي تعتبر إمكانيات كالاستماع والصمت كإمكانيات للحديث غير مطروحة. بل إن المثرثر يعتبر الصامت شخصاً غير قادر على مجاراة الناس، أو غير قادر على التكيف فالإصغاء والصمت إذن من وجهة نظر المثرثر دلالة على الوجود السلبي؛ لأن *"الوجود المقول Das gesagtsein، والقول الفصل والنطق تمثل الآن الأصالة والسداد Die echt und sachgemäbheit"* [3]. وحين يصبح مفهوم اللغة وقفاً على اللغة المنطوقة أو الملفوظة تعجز اللغة عن ممارسة مهمتها الأساسية، أي منح الشيء وجوده؛ إذ أن الشيء في هذه الحالة *"يوجد لأن الناس يقولون إنه يوجد"* [4]. ومن أصدق من الناس حديثاً في تقرير حقائق الأمور ؟!

---

(1) Heidegger, M., Sein Op. Cit, P.176.

(*) يقول هيدجر : إن السقوط معناه التواجد في الحاضر. ولما كان هيدجر يعتبر أن الوجود الأصيل يزمن نفسه من المستقبل، فإن السقوط إذن تزمن غير أصيل. انظر :

Ibid., P. 346.

(2) Ibid., P. 168.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid., loc. Cit.

وإذا كان المثرثر يمارس الرطانة الصوتية التي يعتبرها زاده الذي يتزود منه بكل متطلبات الحياة الزائفة، والتي تخلو من كل معنى؛ فالواقع أن الثرثرة *"لا تتوقف على الرطانة الصوتية... بل تنتشر في الكتابة"*[1]؛ فنحن نطالع على صفحات الجرائد أعمدة يومية لابد أن تُملأ بالكلمات حتى ولو لم يكن ثمة شيء يقال، إنهم يجب أن يقولوا شيئاً حتى ولو لم يكن هناك موضوع أو موجب للكتابة، وهم ليسوا على استعداد أبداً – اللهم إلا ما ندر منهم – لتعمق موضوع ما للكتابة عنه، فالصحفي يتلقف كلمة من هنا وأخرى من هناك ويجعلها موضوعاً لعموده أو مقاله ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الكتب التي لا تحمل سوى عناوين براقة.

بل إن هيدجر يعتبر أن الثرثرة تتعدى هذا النمط من الكتابة إلى القراءة؛ إذ يقول *"إن الرطانة لا تتأسس في القول المسموع ... إنها تتغذى على القراءة السطحية Abgelesen ... إن إدراك حياة التوسط لا يقرأ لكي يميز ... بل إن فهم حياة التوسط لا يريد مثل هذا التمييز ولا يسمح به مطلقاً؛ لأنه يدعى أنه يفهم كل شيء"*[2].

ومن ثم فإن الفهم الذي هو أحد سبل انفتاح الموجود الإنساني على الوجود *"ينقلب إلى انغلاق"*[3] في الثرثرة التي تسد الطريق أمام أي إمكانية للتأصيل، وتعتبر ذاتها هي الأصالة الحقيقية. ومن ثم تصبح الثرثرة *"نمط وجود لا ستئصال فهم الموجود الإنساني"*[4]. ويستكمل الموجود الإنساني استئصال وجوده أو بالأحرى استكمال سقوطه في الفضول Die Neugier؛ فما الفضول؟

إذا كانت اللغة هي سبيل المثرثر للانغلاق، فإن الفضول ينتهج سبيلاً آخر؛ فالفضول *"همه أن يرى"*[5].

---

(1) Ibid., loc. Cit.

(2) Ibid., P. 169.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid., P.173.

(5) Ibid., P.172.

وإذا كان أرسطو يقول : في وجود الإنسان تقع ماهوية هم الرؤيـة. In Sein des Menschen ligt Wesenchaft die Sorge des sehens[1]؛ فـإن رؤيـة الفـضول شيء مختلف عن الرؤية المهتمة التي يتحدث عنها أرسطو.

إن الفضول يريد أن يرى لمجرد الرؤية، إن ما يعنيه هو أن" *يبحـث عـن الجديـد فقط*" [2]، وهو لا يبحث عن الجديد ليقف عـلى حقيقتـه أو يؤصـله، وإنـما لـيرضي نزعته في مشاهدة الجديد. وهو على هذا النحو لا هم له ولا اهتمام إلا متابعة فضوله ، ورغبة المشاهدة تمثل نوعاً من الاهتمام السلبي ، بما أنها تحاول رؤية العالم على نحـو ما نلتقي به. وفي تخليه عن الاهتمام" *يحقق الفضول الإمكانية الدائمة للتشتت*" [3].

ولا شك أن ثمة نسباً أصيلاً بين الفضول بما هو كذلك والثرثـرة؛ فـالثرثرة كـما يقول هيدجر تتحكم في الطريق إلى الفضول، إنها تحدد ما يجب أن يقرأه النـاس ومـا يجب أن يروه.

وهكذا تتراءى الثرثرة والفضول لممارسيهما على أنهما الأساس الـذي لا يتزعـزع لذاتهما كل في نمط وجوده ؛" *فالفضول الذي لا شيء يغلق في وجهه والثرثرة التـي لا شيء فيها يستعصى على الفهم يقدمان للموجود الإنساني الـضمان الموهـوم لحيـاة متحركة حقيقية*" [4]، ولا شك أنهما ينتميان – بما هما كـذلك – إلى حيـاة كـل يـوم، حياة التوسط.

وحين يكون" *كل شيء متاحاً ، وحينما يكون بإمكان كل شخص أن يقول كـل شيء*" [5]؛ هنا يتبدى الالتباس Die zweideutigkeit، فما الالتباس؟

الالتباس هو تلك الحالة التي" *لا نستطيع فيها تمييز الغث مـن الثمـين، بحيـث*

---

(1) Ibid., . P.171.

(2) Ibid., P. 172.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid., P. 173.

(5) Ibid., loc. Cit.

يصبح كل شيء كما لو كان مفهوماً على نحو أصيل، وكما لو أن كل شيء تم التعبير عنه على نحو أصيل، بيد أن حقيقة الأمر غير ذلك" [1].

إن إشكالية الالتباس الكبرى أنه يمتد إلى الفهم بوصفه قدرة وجود وفي طبيعة المشروع. وهو إن كان يأتي كامتداد طبيعي لحياة كل يوم فإنه لا يتوقف عندها، بل يعطي إيحاءً باستشراف المستقبل، وهو إيحاءً لا شك كاذب.

وفي ظل سيادة الالتباس *" لا يعرف كل فرد ويتبادل الحديث حول ما هو واقع وما هو حادث فحسب، ولكنه يعرف فوق ذلك كيف يتحدث عما ينبغي أن يحدث وما لم يقع بعد"* [2] وكل فرد يحيط ويستشعر ما يحيط ويستشعره الآخرون.

ويصبح القانون العام الحاكم لتصرفات المرء وتوجهاته هو *" ما يستشعره ويؤديه الناس"* [3]. ومن ثم يصبح الالتباس هو الأساس الذي يصدر عنه الفضول والثرثرة.

فالالتباس *" يمارس الفضول دائماً فيما يبحث عنه ويثرثر حول الظاهر"* [4]. لكن الالتباس بالرغم من ذلك هو نوع من الانفتاح؛ فالملتبس هو *"الموجود الإنساني الذي هو دائماً هناك، أي في الانفتاح، المنفتح على الوجود مع الآخرين"* [5]. فهو إذن انفتاح غير أصيل، على نمط وجود غير أصيل.

ولما كان الموجود الإنساني هو قدرة وجود، فإن السقوط لا يمثل بالنسبة له نهاية المطاف. كما أنه ليس الحالة التي لا مخرج منها؛ فحين يهوى الموجود الإنساني في حالة السقوط *" سرعان ما يهيب به صوت الضمير، Stime des Gewissens، وهذا الضمير ليس هو الضمير الأخلاقي أو الديني؛ وإنما الضمير هنا يعطي شيئاً ما يفهم، إنه يجعل الموجود منفتحاً. ومن هذه الخاصية الصورية ينبثق التوجيه*

(1) Ibid., loc. Cit.

(2) Ibid., loc. Cit.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid., P. 174.

(5) Ibid.., loc. Cit.

*الذي يسترجع ظاهرة انفتاح الموجود الإنساني*Anwesiung "[1].

والانفتاح الذي يحدثه الضمير انفتاح أصيل، انفتاح على الوجود . لكن نداء الضمير في نفس الوقت" *لا يقول شيئاً ولا يعطي معلومة عن حوادث العالم، ولا هو يحكي شيئاً. إن النداء هو نداء الهم*" [2]. كما أنه لا يتواجد إلا في حالات السقوط، ومن ثم فهو يتحدث بشكل أو بآخر عن الذنب Der schuld. ولا يعني الذنب هنا الخطيئة أو الإثم، وإنما الذنب – على نحو ما يفمه هيدجر – هو "*الوجود الأساسي للبطلان GrundSein einer Nichtigkeit، هذا يعني أن الموجود الإنساني بما هو كذلك مذنب*" [3]. أي أن الذنب إمكانية موجودة في وجود الموجود الإنساني من حيث هو ملقى، وهو يستشعر في حالة الوجود غير الأصيل.

وفي هذه الحالة يقدم النداء – نداء الضمير – للموجود الإنساني قدرة وجوده في الوجود بوصفه نداءً من الوحشة، أي ينبهه إلى وجود إمكانية أخرى للوجود الأصيل غير هذا الوجود الزائف الذي يحياه.

لكن هذا النداء لا يكون ذا صوت، ولا هو يصدر من شخص ما، ولا من جهة محددة، إنه نداء هاتف" *يتردد في رهبة الصمت*" [4] إنه نداء الوجود الذي يهيب بالموجود الإنساني أن يكون ذاته، وأن يتعالى على الحياة الزائفة وغير الأصيلة؛ لأن تعاليه على عدم الأصالة هو الذي يحقق له وجوداً أصيلاً. فما التعالي؟

---

(1) Ibid., P. 269.

(2) Ibid., PP. 273-274.

(3) Ibid., P. 285.

(4) هيدجر : نداء الحقيقة، المصدر السابق، ص 94.

رابعاً - تعالي Transzendenz(*) الموجود الإنساني:

لقد أفضى تحليل هيدجر لحالات وجود الموجود الإنساني إلى أن الحالة الأولية لوجود هذا الموجود في حالة الوجود (في) العالم.

بيد أن العالم باعتباره كُلاً ليس موجوداً، وإنما هو ذلك الذي يبدأ منه الموجود الإنساني تحديد الموجودات التي يستطيع أن يدخل معها في علاقة ، يكون متعالياً[1]؟

ومن ثم فعلى الموجود الإنساني إذا أراد أن يكون وجوداً في العالم على الأصالة أن يتعالي. بل إن فكرة أن الوجود (في) العالم ينتمي لماهية الموجود الإنساني بما هو كذلك تتضمن مشكلة التعالي.(*)

لكن؛ ما التعالي؟ وعلى أي نحو يتعالي الموجود الإنساني ؟

إن علينا ابتداءً أن نستبعد عن مصطلح التعالي عند هيدجر كل معنى ديني أو أخلاقي. وعلينا كذلك أن نستبعد تصور الميتافيزيقا للتعالي؛ وهي تفهمه على أنه العلاقة التي تنقلنا من الموجود المتغير إلى الموجود الساكن Rühenden[2]. وإذا كانت الأنطولوجيا – التي ما هي إلا ميتافيزيقا – تتصور التعالي بوصفه متعالياً، فإن علينا أن نستبعد تصورها أيضاً من تصور التعالي عند هيدجر.

(*) كلمة التعالي Transzendenz تنحدر من الفعل tran-scendere في اللاتينية، المؤلف من السابقة Tran ومعناها عبر أو وراء؛ والفعل scendere ومعناه يصعد، يرتفع، يتجاوز، يعلو، انظر: مكاوي، عبد الغفار: مدرسة الحكمة، المرجع السابق، ص 64.

(1) جوليفييه، ريجيس: المذاهب الوجودية، المرجع السابق، ص 123.

(*) يقول هيدجر في موضع آخر: إن الموجود الإنساني يتعالي، أي أنه في ماهية وجوده عالم مصور Weltbildend. انظر:

Heidegger, M., Vom Wesen, Op. Cit, P. 39 .

ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن هيدجر يردد الفكرة التي كانت سائدة إبان القرن الخامس عشر وما قبله، والتي تعتبر الإنسان كوناً مصغراً، وإنما هي تعبير آخر عن كون الموجود الإنساني متعالياً.

(2) Heidegger, M., Zur Sein Frage, inhalt in Wegmarken, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1967, P. 17.

وأخيراً؛ فإن التعالي" *لا يعني ممارسة الهروب من الموضوعات*" [1] الموجـودة في العالم.

وإذا كان كانط قد عالج مشكلة التعالي، فإن" *التعالي بالمعنى الكانطى هو تجاوز التجربة. غير أن هذا التعريف للتعالي غير محدد. إنه يمكن أن يعنـي مـا هـو معطـى داخل التجربة بما هو كذلك، ويعني مـا يتجـاوز الأشـكال المتعـددة للظهـور*" [2]. وتصور كانط للتعالي على هذا النحو يستند إلى تـصوره للعـالم. وفي هـذا النـوع مـن التعالي عند كانط" *يستيقظ المثال المتعـالي*" [3]. ومـن ثـم فتـصور كـانط للتعـالي لا يتجاوز التصور الميتافيزيقي كثيراً. فعلى أي نحو إذن يفهم هيدجر التعالي والمتعالي؟

يقول هيدجر:"*إن التعالي يعني التجاوز* *überstieg*، *والمتعـالي هـو الـذي يحقـق التجاوز ويبقي في التجاوز. وقد يفهم التجاوز صورياً بوصفه علاقة تمتـد مـن شيء ما إلى شيء ما ... وأخيراً في التجاوز يتم تجاوز كل شيء*" [4].

وعندما يحقق الموجود الإنساني هذا النوع من التعالي المتجاوز يـصبح في حـضرة التعالي المطلق، أي الوجود؛ لأن"*الوجود هو التعالي المطلق*" [5].

وفي هذه الحالة المتعالية للموجود الإنساني يمكنه أن يؤصل سلوكه وتـصرفاته؛ لأن "*كل أنواع السلوك تتأصل في التعالي*" [6] وذلك لأن التعالي يتيح للموجـود الإنـساني أن يتحرر من قيد العادة والتقليد، بل ومن أسر الموجود الذي عليه أن يتعـالي عليـه ليحـدد علاقته به على النحو الذي يكشف بـه عـن طبيعـة وجـوده. فهـو إذن إنـارة للإمكانيـة الداخلية للموجود والموجود على السواء. وهذا التعـالي لـيس إمكانيـة اختياريـة يمكـن للموجود أن يختارها أو يرفضها، ولكنه يكونها بما أنه وجود في العالم.

ويعتبر هيدجر أن تجاوز العـالم هـو الحريـة ذاتهـا، وهـذه الحريـة التـي يتيحهـا التعـالي

---

(1) Heidegger, M., Vom Wesen, Op. Cit, P.33.

(2) Ibid.., loc. Cit.

(3) Ibid.., loc. Cit.

(4) Ibid, P. 18.

(5) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 38.

(6) Heidegger, M., Op. Cit P. 43.

للموجود الإنساني ليست حرية الهوى التي هي حل من كل التزام، بل إن الحرية" هي *ماهية الحقيقة"* [1]، أي أنها هي التي تتيح لنا الوقوف في انفتاح الوجود. وهي التي تتيح لنا أيضاً القيام بعملية التأسيس، ومن ثم فإن *"التعالي يتكشف بوصفه أصل العلل."* [2]

إن التعالي يؤسس وينشئ، إنه المنشئ والمنشأ الذي منه ينشأ، وما منه ينشأ يظل محتجباً، إنه لا يحضر أبداً وإن كان هو الحضور.

وحين يتعالى الموجود الإنساني يتسنى له أن يمارس هذا اللون من الإنشاء، عندما يخطط مشروعه ويستبق به واقعه؛ انطلاقاً من فهمه للمنشأ الأصلي؛ إذ أن معرفة الأصل هي التي تتيح له أن يؤصل ويؤسس وينشئ.

وفي تقرير الموجود الإنساني لمبدأ العلة يتبدى كل تأصيل للموجود، وذلك عندما يقرر الموجود الإنساني أن كل موجود له علة.

وعبر هذا المبدأ يتبدى الوجود بوصفه المبدأ الأول لكل موجود، ليس بوصفه مبدأً مفارقاً وإنما بوصفه مبدأً محايثاً في الوجود.

ومن ثم فلا ينبغي *"أن نفصل مطلقاً بين التعالي – الذي ما هو إلا الوجود – والمحايثة"* [3].

بيد أن ما يؤسس التعالي من حيث هو كذلك، هي *"الوحدة الأصلية المتخارجة الأفقية للزمانية وهذا يتضمن أن هذه الأخيرة هي الشرط لفهم الوجود ... فالوجود – بوصفه وجود الموجود – يُفهم فعلياً ابداً من الخاصيات الأفقية الزمنية"* [4]. كما أن الوجود بما هو وجود يُفهم من أفق الحاضر، أي من الزمان.

ولما كان هدف هيدجر المؤقت هو *"تأويل الزمان كأفق ممكن لكل فهم للوجود بشكل عام"* [5]؛ فإن علينا أن نسأل ما الزمان وكيف يكون أفقاً للوجود؟

---

(1) هيدجر: ماهية الحقيقة، المصدر السابق، ص 266.

(2) Heidegger, M., Vom Wesen, Op. Cit, P. 49.

(3) جوليفييه، ريجيس، المرجع السابق ص 259.

(4) داستور – فرانسواز، المرجع السابق، ص 115.

(5) Heidegger, M, Sein. Op. cit, P.1.

الفصل الثالث

الزمان بوصفه أفقاً للوجود

تمهيد

أولاً - نقد مفهوم الزمان في التصور الديني

ثانياً - نقد مفهوم الزمان في علم التاريخ

ثالثاً - نقد مفهوم الزمان في علم الطبيعة

رابعاً - مفهوم الزمان في الفلسفة

1- نقد مفهوم الزمان عند أرسطو

2- نقد مفهوم الزمان عند كانط

3- نقد مفهوم الزمان عند هيجل

خامساً - مفهوم الزمان عند هيدجر

1- الزمان بوصفه تزمن الزمانية

2- الموجود الإنساني بوصفه وجوداً للموت

3- تزمن الزمانية الأصيل وغير الأصيل

4- الزمانية والتاريخية

5- الزمان بوصفه أفقاً للحضور



تمهيد:

يثير التساؤل عن الزمان العديد من المشكلات الفلسفية الأصيلة؛ منها ما يتعلق بالزمان ذاته؛ كالتساؤل عن ماهيته، وهل له وجود ما أم أنه وهم؟ وإن كان له وجود ما؛ فهل هو أبدي أم متناهٍ؟ وهل يمكن أن يكون الزمان فاعلاً أم لا؟ وما العلاقة بين أبعاد الزمان الماضي والحاضر والمستقبل؟ وهل الزمان كل أم جزء؟ وهل للزمان اتجاه واحد أم أنه يمكن أن يكون متعدد الاتجاهات؟ وما السبيل الأمثل لمعرفته؟ هل هو سبيل التاريخ أم الدين أم العلم أم الفلسفة؟

ومنها ما يتعلق بمشكلة الخلق أو بدء الكون. وقد شغل التساؤل عما إذا كان الخلق في الزمان أم معه جانباً كبيراً من اهتمام فلاسفة العصور الوسطى وما زال هذا الاهتمام مستمراً بشكل أكثر تقنية في مجال العلم؛ فلقد بات العلماء مؤمنين بأن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين بداية الكون ومصيره ومصير الإنسان. كما أن التساؤل عن علاقة الزمان بالوجود – وهو موضع الاهتمام هنا – قد شغل جانباً كبيراً من اهتمام الفلاسفة، وما زال حتى الآن.

ولعل أول ما يجب علينا أن نفعله هو أن نعرف الزمان ذاته، فما الزمان؟

في لغتنا العربية يعرف الزمان بأنه" *اسم لقليل الوقت وكثيره*" [1]. وإذا ما تساءلنا ما الوقت؟ أجابت"*الوقت مقدار من الزمان، وكل شيء قدرت له حينا فهو مؤقت، وكذلك ما قدرت غايته فهو مؤقت*" [2]. وإذا ما تساءلنا ما الحين الذي يقدر للمؤقت ليكون كذلك؟ أجابت"*الحين اسم كالوقت يصلح لجميع*

(1) ابن منظور: لسان العرب،دار صادر ، بيروت: (د – ت)،مادة : زمن. ويستخدم ابن منظور كلمتى الزمن والزمان بمعنى واحد. ويرى الباحث – وربما يكون مخطئاً – أن الزمان جنس عام، أما الزمن فهو جزء من الزمان. وقد وقعت مجلة عالم الفكر في هذا الخطأ في عددها الذي خصصته للزمان فسمته باسم الزمن، بل وغيرت في المقدمة كلمات الزمان إلى الزمن. انظر: المجلد الثامن، العدد الثاني، يوليو وأغسطس وسبتمبر: 1997.

(2) ابن منظور: المصدر السابق ، مادة: زمن.

الأزمان" [1]. لكن الوقت هو من ناحية أخرى *"مقدار من الدهر، والدهر هو الأبد"* [2] ؛ فالزمان إذن، ومن منحى لغوي بحت هو وقت مؤقت أي متناهٍ يرتبط بالأبد، أي بالدهر اللامتناهي.

بيد أن هذه التعريفات اللغوية التي لا تحدد سوى المعنى العام المتعارف عليه داخل ثقافة ما – ليس بوسعها أن تخبر عن ماهية الزمان ذاته؛ إذ تلجأ اللغة في الغالب الأعم إلى تعريف الشيء أو الاسم بشيء أو اسم آخر. فهل يكون بإمكان التعريفات الفلسفية أن تمدنا بتعريف لماهية الزمان ذاته؟

وإذا كان أرسطو هو أول من قدم تعريفاً محدداً للزمان – وإن لم يكن أول من تكلم عنه – فمن الواجب أن نعرض تعريفه للزمان.

يعرف أرسطو الزمان بأنه *"مقدار الحركة والتحرك"* [3]. وفي موضع آخر يقول: *"الزمان هو عدد الحركة من قِبَل المتقدم والمتأخر"* [4]. بيد أن كون الزمان هو عدد الحركة لا يعني عند أرسطو أن الزمان نفسه عدد، وإنما هو عدد من ناحية أنه هو الذي يعد؛ إذ يقول *" إننا نسمي عدداً الشيء الذي يعد والمعدود والشيء الذي به يعد، فإن الزمان هو الذي يعد"* [5].

لكن هذا التعريف من قبل أرسطو للزمان لم يوقفنا أيضاً على ماهية الزمان ذاته، وإنما يعرفه انطلاقاً من كونه مقداراً للحركة تارة، وعلى اعتبار أنه ما يعد تارة أخرى، كما أنه يعزله عن الإنسان ولا يربطه به اللهم إلا من حيث أنه القائم بعملية العد للزمان ، أو التقدير للحركة وفقاً للزمان.

ويبدو أن تعريف ماهية الزمان ذاته واكتشاف العلاقة الحميمة بينه وبين

(1) نفسه: مادة حين.

(2) نفسه. يقول شمر: الدهر والزمان واحد. انظر : لسان العرب ، مادة : زمن. غير أن الفكر الإسلامي بطبيعته – والذي تستند إليه اللغة هنا – يرفض لأسباب دينية فكرة أن يكون الزمان هو الدهر أو الأبد.

(3) أرسطو طاليس: الطبيعة، جـ1، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعةوالنشر، القاهرة: 1964، ص 448.

(4) نفسه: ص 420.

(5) نفسه.

الإنسان لم تحظ بكثير اهتمام ، فقد تابع من جاء بعد أرسطو تعريفه، وحتى العلوم نفسها قد اتخذت من تعريف أرسطو مرتكزاً أساسياً لها على نحو ما سنرى عند تناول الزمان في العلوم.

وفي بداية العصر الحديث اعتبر ديكارت الزمان"*مجرد حالة* (*)... *وحرص على إبقاء الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن ما يهم في الزمان ليس تعاقب اللحظات، بل هو شيء خارج الزمان*" (1). ومن ثم اقتصر حديثه عن آنات الزمان" *على آن واحد لإدراك الحدود التي اكتشف وجود علاقات عقلية بينها*" (2) ، أي أن ديكارت فهم الزمان على أنه متضمن في اللحظة.

أما فيما يتعلق بالفلسفة النقدية فلا شك أنها أولت الزمان اهتماماً كبيراً وربطته بالإنسان إلا أنها لم تفكر في علاقة الزمان بالوجود.

وربما كان برجسون من أكثر الفلاسفة الذين اقتربوا من ماهية الزمان. والزمان عنده هو الزمان الباطني لتجربتنا أو ما يسميه برجسون الديمومة – والزمان بوصفه ديمومة تنتفي عنه خاصية التوالي؛ لأن ديمومتنا – فيما يقول برجسون – ليست لحظة تحل مكان لحظة أخرى وإلا لما كان هناك سوى الحاضر ولما كان هناك امتداد للماضي في الحاضر ولا تطور ولا ديمومة(3) فالزمان على نحو ما يفهمه برجسون هو تعاصر للماضي والحاضر والمستقبل؛ لأن"*الديمومة هي التقدم المستمر للماضي الذي ينخر في المستقبل... ولما كان الماضي ينمو دون انقطاع وعلى نحو غير محدد فإنه يحتفظ ببقائه*" (4). إلا أن برجسون – على الرغم من فهمه العميق للزمان الذي يقترب إلى حد كبير من فهم هيدجر له – لم يلتفت لعلاقة الزمان بالوجود، لكنه ربط الزمان بالعالم المادى.

(*) يقول جان فال:من النواحي التي تميزت بها نظرية ديكارت ما فيها من عدم اعتراف بقيمة الزمان. انظر: طريق الفيلسوف،ص246.

(1) نفسه: ص 154.

(2) نفسه: ص 246.

(3) برجسون، هنرى : التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1984 ، ص14 :15.

(4) نفسه : ص 15.

وإذا انتقلنا للحديث عن التساؤل الثاني وهو: هل للزمان وجود ما أم أنه وهـم؛ فإن أرسطو يقول" *متى أحسسنا بالمتقدم والمتأخر فحينئذ نقـول إن ثمـة زمانـاً*" [1] أي أننا نتعرف على الزمان من خلال الشعور، ومن ثم فإن له وجوداً عـلى نحـو مـا من وجهة نظر أرسطو.

وفيما يتعلق بالتساؤل عن أصل الزمان وهل هو أبدي أم متنـاه، فـإن ابـن سـينا يرى أنه محدث، لكن حدوثه من نوع خاص؛ إذ يقول" *الزمان لـيس محـدثاً حـدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالـذات. ولـو كـان لـه مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أي بعد زمان متقدم، فكان بَعداً لقبـل غـير موجود معه، فكان قبل بعد وبعد قبل، فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده. وكل ما كان كذلك فليس هو أول قبل، وكل ما ليس أول قبل فلـيس مبـدأً للزمـان كله؛ فالزمان مبدع، أي يتقدمه باريه فقط*" [2]. ومن ثم فالزمان متناه شأنه شأن كـل مبدع وقد ساير هيدجر هذا الرأي الذي يرى أن الزمان متناهٍ.

وبما أننا كثيراً ما نلقى باللائمة على الزمان ونعتبره مسؤولا عن كل [*] الأفعال، فهل يمكن أن يكون الزمان فاعلاً على نحو ما تقول الحكمة الألمانية" *ما أعجب مـا يفعله الزمان*" .!

يقول أرسطو:" *فالزمان أيضاً يؤثر أثراً ما في هذه الأشياء كلهـا عـلى مـا جـرت عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلى كل شيء، ويُنسى كل شيء، ولا نقـول إنـه يعلّـم ويُجدّد ويُحسن، وذلك أن الزمان بذاته هو بأن يكون [3] سـبباً للفـساد أحـرى واولى؛ لأنه عدد للحركة، والحركة تزيل الموجود*" [4]

---

(1) أرسطو طاليس: المصدر السابق، ص 420.

(2) وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، مادة: زمان.

(*) يقول جان فال: صورت الأساطير القديمة كرونوس إلـه الزمـان ابنـاً للسماء، وصـوره يلـتهم أبنـاءه. ومغزى هذه الأسطورة هو استيعاب الزمان لكل الأحداث. انظر: طريق الفيلسوف، ص 152.

(3) تبدو هذه العبارة غير مستقيمة لغويًا، وربما يمكن قراءتها: إن كون الزمانِ سبباً للفساد أحرى واولى؛ لأنه عدد للحركة.

(4) أرسطو طاليس: المصدر السابق، ص 450.

غير أن هذا أمر غير مقبول. وربما يعتقد البعض أن هيدجر قد ساير هذا الرأي بشكل أو بآخر عندما جعل الزمان هو صاحب القرار الحاسم في حياة الإنسان عند عرضه للأسطورة اليونانية التي أوردها ليوضح كيف أن الهم يملك وجود الإنسان[1]؛ لكن حقيقة موقف هيدجر غير ذلك؛ فقد أعلن في محاضرته الزمان والوجود أن *"الزمان ليس صانعاً Gemächte للإنسان، وأن الإنسان ليس صانعاً للزمان، إذ ليس ثمة صنع هنا"* [2]. فالزمان متناهٍ والموجود الإنساني وإن كان زمانياً فإنه بشعوره بالزمان وبقدرته على الاستباق والتجاوز يشارك في الأبدية ويسطر الخلود الذي يبقى في البقاء.

ولما كانت باقي التساؤلات التي يثيرها السؤال عن الزمان تتعلق بالموضوعات التي سيتناولها هيدجر فسوف نرجئ الإجابة عليها إلى عرض مفهوم هيدجر للزمان، ومن الواجب علينا قبل عرض مفهوم الزمان عند هيدجر أن نعرض نقده لتصورات الزمان المختلفة سواءً في الدين، أو في علم التاريخ، أو في علم الطبيعة، أو في الفلسفة.

أولاً – نقد مفهوم الزمان في التصور الديني:

يتساءل هيدجر في بداية محاضرته عن مفهوم الزمان قائلاً: ما الزمان؟ وبما أننا بصدد التصور الديني للزمان، فإذا ما توجهنا بهذا السؤال لعلماء اللاهوت فسوف نجد إجابة واحدة لديهم وهي : الزمان من خلق الله.

بيد أن الله هو من ناحية أخرى ليس في الزمان، إنه خارج الزمان، إنه الأبدية؛ فالزمان إذن يرتبط بالأبدية. و*"إذا كان الزمان يجد معناه في الأبدية Ewigkeit فعندئذ يجب أن يُفهم من الأبدية"* (*) [1].

---

(1) انظر الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(2) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit, P. 17..

(*) تستند هذه الجملة الشرطية إلى العبارة التي اقتبسها هيدجر من إيكهارت وصدر بها محاضرته عن مفهوم الزمان في علم التاريخ، وتقول : الزمان هو ما يتغير ويتنوع، والأبدية متماسكة بسيطة.

Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt Ewigkeit hält sich einfach .

لكننا"*لا نعرف شيئاً عن الله*"[2]، فلماذا لا نعرف شيئاً عن الله؟ هل لأن الله ليس موضوعاً للتجربة؟

إن كان الأمر كذلك فكل موضوعات الفلسفة - سواءً المتعلقة بالوجود أو الحقيقة أو المبادئ الاولى- ليست موضوعات للتجربة، فلماذا إذن لا نعرف شيئاً عن الله؟

إننا لا نعرف شيئاً عن الله؛ لأن الله موضوع للاعتقاد، و" *الاعتقاد لا يحتاج للفلسفة*"[3]. وحين يكون الاعتقاد هو السبيل للمعرفة؛ عندئذ يصبح رجل اللاهوت هو العالم الحقيقي بالزمان.

بيد أن النمط الموصى به لمعرفة الزمان في هذه الحالة لا يعدو كونه نمط الزمان الملاحظ zeitbetrachtung الذي لا شك أنه لا يخضع لدراسة منهجية ولا لتفكير، وإنها يكتفي بالملاحظة وحسب، بل ويرى أن التفكير يسد في وجهنا الطريق لمعرفة الزمان.

وفي هذا الصدد يقول القديس أوغسطين :"*عندما أفكر في الزمان (وقد ألهمه بذلك عبارات جاءت عند أفلوطين) أكتشف أنني لا أعرف شيئاً عنه، ولكنني عندما لا أفكر فيه فإنني أعرفه جيداً*"[4]. فالكف عن التفكير إذن هو السبيل الأمثل لمعرفة الزمان !

والواقع أن اللاهوت يتناول الزمان من أوجه كثيرة؛ فهو تارة يتناول الموجود الإنساني على أنه موجود زماني لكن ليس على النحو الذي يعتبره هيدجر، وإنها من ناحية" *تعلق وجوده الزماني بالأبدية*"[5]. وتارة أخرى ينظر اللاهوت إلى الزمان =

(1) Heidegger, M., Der Begriff der Zeit, with translate to English by William McNeil, Max Niemeyer Verlag, Tübingen ,1989, P.1..

(2) Ibid., Loc. Cit

(3) Heidegger, M., Phänomenologie und Theologie, inhalt in Wegmarken, Vittorio Klotermann Verlag, Frankfurt, 1967, P. 61

(4) فال، جان: المرجع السابق، ص 153.

(5) Heidegger, M., Der begriff der Zeit, Op. Cit, P.1.

على أنه" *مناسبة*" ، ويتضح ذلك من رسالة القديس بولس إلى أهل تسالونتعا عندما يتحدث عن عودة السيد المسيح إلى الأرض مرة أخرى؛ إذ يقول" *ليس من الضروري يا إخواني الأعزاء أن أكتب إليكم عن الأزمنة واللحظات؛ لأنكم أنتم أنفسكم تعلمون يقيناً أن يوم الرب سيأتي كاللص في الليل*(*)" (1).

وإذا كانت هذه الفقرة تعكس استشرافاً للمستقبل فإن هيدجر يرى أن زمان العودة هنا ليس محدداً بشكل موضوعي؛ بحيث يمكننا أن نقول إنه سيجيء بعد عدد محدد من السنوات، وإنما يتحدث عن مناسبة الظهور بشكل كيفي. بل إن الفقرة ذاتها توضح أن الأزمنة واللحظات ليست محل اعتبار في التصور اللاهوتي للزمان .

وإزاء هذه الكيفية التي يعالج بها الدين مفهوم الزمان تنتاب الفلسفة الحيرة، و" *حيرة الفلسفة هذه لا ترفع*" (2) ؛ ربما لأنها من طبيعة الإنسان المجبول على حب

(*) من الجدير بالذكر هنا أن التصورين الكيفي والكمي للزمان يتداخلان في القرآن الكريم ؛ ففي سورة التوبة يقول الله تبارك وتعالي "إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم .." [آية 36] وفي سورة الكهف يقول الله تبارك وتعالي: "ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا " [آية : 25] ويحدد الزمان الذي سيستعيد فيه الروم النصر على الفرس بأنه خلال بضع سنين فيقول: " آلم * غُلبت الروم* في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون * في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويؤمئذ يفرح المؤمنون " [الروم 1 : 4]. وفي سورة الحديد يقول : "هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش" [آية: 4]. وإذا كانت هذه الآيات تعبر عن تصور كمى للزمان فإننا نجده في سورة الحج يقول : " وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون" [الحج 47]. وفي سورة المعارج يقول : " تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة " [آية:4] وفي سورة الروم يقول : "ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة". [أية : 55].

وتعطى السنة النبوية طابعاً كيفياً للزمان؛ فهي تتصور شهر رمضان على أنه مناسبة؛ فيقول – صلى الله عليه وسلم : "هلك من أدرك رمضان ولم يغفر له"، ويقول أيضاً "من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه".

وإن كان الزمان في السنة النبوية له طابع دائرى كذلك ، يقول الرسول – صلى الله عليه وسلم – في خطبة حجة الوداع" : ..... لقد استدار الزمان كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض ...".

(1) عبد الرحمن بدوي: الزمان في المذهب الوجودي عند مارتن هيدجر، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني يوليو وأغسطس وسبتمبر 1977، ص 188.

(2) Heidegger, M., Der Begriff der Zeit, Op. Cit. P.1.

المعرفة، وربما لأن المعرفة الدينية بالزمان تقوم على الاعتقاد، في الوقت الذي يرى فيه هيدجر أن *"الفلاسفة لا يعتقدون"* [1]، ومن ثم يرفضون أن يكون الاعتقاد أو الأبدية سبيلهم لمعرفة الزمان.

والعجيب أن هيدجر يرفض أن تكون الأبدية هي السبيل لمعرفة الزمان، وقد كانت كذلك عند اليونان، وهو المولع بكل ما كتبه اليونان.[*] لكن يبدو أن وجه الاختلاف بين الأبدية عند اليونان والأبدية في الدين هو أنها عند اليونان لم تكن موضوعاً للاعتقاد.

وحين تكون الأبدية موضوعاً للاعتقاد لا يتسنى لنا مناقشتها مناقشة منهجية، كما أن الفلاسفة يريدون أن يعرفوا الأمر من ذاته لا بوسيلة. ومن ثم فإن الفلاسفة *"يصممون على أن يفهموا الزمان ابتداءاً من الزمان"* [2]، وبالتالي لن يكون هذا السبيل ملائماً لهم.

فهل يفلح علم التاريخ في القيام بهذه المهمة، ويوفر على الفلاسفة جهودهم في هذا الشأن؟

لكي يتسنى لنا الإجابة عن هذا السؤال لابد من معرفة موقف علم التاريخ من الزمان.

ثانياً - نقد مفهوم الزمان في علم التاريخ:

يرجع اهتمام هيدجر بمشكلة الزمان في علم التاريخ إلى فترة مبكرة من حياته؛ ففي محاضرته (مفهوم الزمان في علم التاريخ) قدم هيدجر أول معالجة له لمشكلة الزمان.

---

(1) Ibid., Loc, cit.

(*) ربما يمكن أن نعتبر حديث هيدجر عن الزمان بوصفه حضور الحاضر عودة إلى فكرة الأبدية اليونانية ولكنها عودة لها خصوصيتها الهيدجرية والتي تقف بطبيعة الحال على تناقض ربما تام مع تصور أرسطو للحضور، وإن كانت تجد لها أساساً عند الفلاسفة السابقين على سقراط.

(2) Heidegger, M., Der Begriff der Zeit, Op. Cit, P.1.

ولعلنا نتساءل لماذا كان علم التاريخ هو أول ما اختاره هيدجر لمعالجة مشكلة الزمان؟

والإجابة : ربما كان ذلك لسببين؛ الأول : هو أن الاهتمام بعلم التاريخ بشكل عام يحتل مساحة كبيرة عند الفلاسفة الألمان. وقد لمعت أسماء منها السابق على هيدجر ومنها المعاصر له في هذا المضمار أمثال هيردر ورلكه وهمبولت ومواينكه وأرنست كاسيرر، بل إن أستاذى هيدجر فندلبند وريكارد كانت لهما اهتمامات بعلم التاريخ، وقد ربطا بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم المطبقة في علم التاريخ. كما كانت لدلتاي أبحاث في التاريخ ، ولا شك أن هيدجر *"قد تأثر بقوة بنظرية دلتاي في التاريخ وبمحاولته"* [1] في هذا المجال.

والسبب الثاني يقدمه هيدجر نفسه؛ إذ يقول *"إن الزمان – بقدر ما يكون واضحاً بالفعل – له في التاريخ معنى كلي أصلي"* [2] ، ومن ثم فإن هيدجر يرى – على الأقل في هذه المرحلة من حياته الفلسفية – أن علم التاريخ ربما يكون أنسب العلوم للاقتراب من مفهوم الزمان.

و*"الآن يكون السؤال: من أي طريق يمكننا أن نصل إلى المعرفة الأكثر يقيناً للبناء المنطقي لمفهوم الزمان الخاص بعلم التاريخ؟"* [3] أو بتعبير آخر، كيف يتسنى لنا أن نعرف الطريقة التي يوظف بها التاريخ استخدامه للزمان؟

والإجابة على ذلك *" أن بناء مفهوم الزمان بالنسبة للتاريخ يمكن قراءته من وظيفته في علم التاريخ، ومن ناحية أخرى فإن الوظيفة المميزة (للزمان في علم التاريخ) يجب أن تفهم من هدف علم التاريخ"* [4].

بيد أن الحديث عن الوظيفة والهدف هنا لا يفترض التعامل مع علم التاريخ

---

(1) George, Steiner, Martin Heidegger,Carl Hanser Verlag, (W-D), P.127

(2) Heidegger, M., Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, inhalt in Frühesc-hriften, Band I, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1963, P. 427.

(3) Ibid., P. 417.

(4) Ibid., Loc. Cit.

وفقاً لنظرية فلسفية محددة، أو أن نبحث أي بنية تلائم هوانا لمفهوم الزمان في علم التاريخ، لكننا "*يجب أن نستخرج الغاية من علم التاريخ بوصفها واقعة، وندرس الوظيفة الحقيقية الفعلية لمفهوم الزمان ونحدد بناءه المنطقي*". (*)[1] ولن يتسنى لنا هذا إلا إذا وضعنا في اعتبارنا ابتداءً أن "*الشغل الشاغل لعلم التاريخ هو التأريخ التاريخي* *Die historische chronologie*"[2].

لكن قد يبدو هنا تبدد للهدف؛ طالما أن القضية الاولى هي التأريخ التاريخي للوقائع التي لا شك أنها تتعدد بتعدد الأزمنة وتتنوع بتنوع الوقائع ذاتها. غير أن علينا أن نضع في اعتبارنا أن "*موضوع علم التاريخ هو الإنسان، ليس بوصفه موضوعاً بيولوجياً لكن بقدر ما يحقق فكرة الثقافة من خلال أعماله الجسدية والروحية*"[3]. فهل يعني هذا أن علم التاريخ يمارس السرد لكل الأعمال الإنسانية على اختلاف مناحيها المتعددة؟

إنه لو كان كذلك فسوف ينشئ بلا شك أكواماً من السجلات لا حصر لها، وسوف نحتاج إلى مؤرخ لكل إنسان يؤرخ أعماله وتصرفاته، فما السبيل الذي ينتهجه علم التاريخ لبلوغ غايته التأريخية؟

إنه يمارس الانتقاء. وفي هذا يقول إدوارد ماير: "*إن الانتقاء Auswohl قوامه الاهتمام التاريخي، والذي يمكن أن ينصب على أي أثر أو أي نتيجة لتطور*"[4]. ومن خلال هذا التعريف لموضوع علم التاريخ يصبح الهدف واضحاً "*إن هدف علم التاريخ هو عرض علاقة الآثار Wirkungs والتطورات بالحياة الإنسانية*"[5] وذلك بانتقاء ما يراه المؤرخ أحق أن ينتقى.

(*) يجب أن نلاحظ أن استخدام هيدجر لمصطلحات من قبيل "البناء المنطقي" قد اقتصر على بداية حياته، وسرعان ما تخلى تماماً عن استخدام مثل هذه التعبيرات، واتخذ موقفاً نقدياً من المنطق.

(1) Ibid., 418.

(2) Ibid., P. 426.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., P. 427.

(5) Ibid., Loc. Cit.

وفهم هدف علم التاريخ على هذا النحو يجعله منصباً على ما تم إنجازه بالفعل وأصبح بشكل أو بآخر ماضياً، ومن ثم فإن موضوع التاريخ بوصفه تاريخياً هو دائماً" *ماضٍ Vergangen*(*) *إنه يتواجد وتسمية الدقيقة لم يعد "Nicht mehr*"[1]. وهنا يرى الماضي ويفهم انطلاقاً من الحاضر على أنه ذلك الذي لم يعد حاضراً. بل إن "*الماضي ليس فقط لم يعد ... إنه أيضاً شيء آخر*"[2] من حيث إننا اليوم نعيش في الحاضر، وما لم يعد هو شيء آخر غير الحاضر الذي نحياه. إنه يبدو كأنه شيء معزول عنا، ونحن لا نفتأ نقول "*ماضٍ وانتهي*". ولكن الواقع أننا حتى إذا نظرنا إلى قطع الأثاث فإنه لا يمكن أبداً أن يكون الفهم الصحيح لها أنها أثر باقٍ من زمن ماضٍ فحسب، صحيح أنها" *تنسب لكل زمان ماضٍ لذاته، لكنها مع ذلك حاضرة حتى في الحاضر*"[3]، فها هي الآثار الفرعونية تقف حاضرة في قلب الحاضر، بل وأكثر أصالة من الحاضر نفسه.

ولكن رجل التاريخ يصر على النظر إلى الماضي على أنه شيء ما موضوعي بإمكانه أن يعزل نفسه عنه. وبقدر ما يكون الماضي التاريخي شيئاً مغايراً لنا فإن "*الفجوة الزمانية بين المؤرخ وموضوعه تظل قائمة*"[4] بل إن المؤرخين يذهبون إلى أبعد من اعتبار الماضي شيئاً موضوعياً ومعزولاً؛ وذلك عندما يقفون دراسة التاريخ بأكملها على دراسة الوثائق، وكأن الماضي أوالتاريخ يتجسد فيها، إذ يقولون "*المسلك الذي تفرضه طبيعة مادة المعرفة في التاريخ هو البدء من الوثيقة، وهي الأثر المادي الوحيد عن الماضي*"[5]، فالوثيقة إذن هي الينبوع الذي يغذى الحقيقة

(*) يستخدم هيدجر هنا الصفة Vergangen التي تعني ماضياً، في حين يستخدم كلمة Vergangenheit أي الماضي أو الماضية للإشارة إلى الزمان الماضي، أي بوصفها اسماً.

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) بدوي، عبد الرحمن: الزمان في المذهب الوجودي، مقال في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، ص 194.

(4) Heidegger,M., Der Zeitbegriff, Op. Cit, P . 427.

(5) وسنيوبوس، لانجلوا، المدخل إلى الدراسات التاريخية ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة 1970، ص 19.

التاريخية، كما أنها هي التي تجعل المدخل العلمي للحقيقة التاريخية ممكناً.

وتحت دعوى البحث الموضوعي والحقيقة التاريخية يتم التعامل مع الماضي على أنه حبيس الوثيقة ومع الوقائع على أنها منعزلة فـ" *كل معرفة لواقعة ماضية تبدو – ما دامت وصلت عن ملاحظة غير مباشرة – على صورة جزئية منعزلة في مدى المكان والزمان*" [1] ، وهكذا يترسخ عزل الماضي عن الحاضر والمستقبل في علم التاريخ وكأن أبعاد الزمان الثلاثة لا شأن لها ببعضها البعض.

وفي إطار هذه النظرة الضيقة للماضي تصبح" *وظيفة الزمان داخل علم مناهج علم التاريخ هي أن يتعقب حتى التفصيلات، ويكتشف علاقات المفاهيم الأساسية للمفهوم المرشد بعيدة المنال*" [2].

وسبب ذلك أن معرفة المؤرخين للعصور التاريخية تقوم على أساس من تمايز هذه العصور واختلافها، و" *لأن كل عصر يحمل في جميع آثاره ومظاهره خاصية مختلفة عن الآخر، لذلك يمكن أن نعرفه*" [3]. فالاختلاف والتمايز هما السبيل إلى المعرفة التاريخية، وهذا يعني بالدرجة الاولى أن الزمان في علم التاريخ كيفي "*ومفهوم الزمان التاريخي الكيفي لا يعني شيئاً آخر غير التكثيف Verdichtung، البلورة Kristallsation. وأزمنة التاريخ تتمايز عن بعضها كيفياً*" [4].

ولأن الكيف يستند بالدرجة الاولى إلى التمايز والاختلاف بين العصور بعضها البعض؛ فإن من الواضح أن هذه النظرة تؤدي إلى القول بأن مفهوم الزمان في علم التاريخ "*لا يملك شيئاً من خاصية التجانس Homogenen*" [5] التي يتميز بها الزمان في علم الطبيعة الحديث على الأقل، أي أنه ليس زماناً رياضياً يمكن التعبير عنه من خلال سلسلة تتوالى من الآنات، كما" *لا يوجد قانون يحدد كيف تصدر أزمنة التاريخ*

---

(1) نفسه، ص25.

(2) Heidegger, M., Zeitbegriff, Op. Cit, P. 427.

(3) Ibid., 430.

(4) Ibid., P 431.

(5) Ibid., Loc. Cit.

من بعضها" [1]. ففي علم التاريخ ليس ثمة ضرورة لأن يأتي عهد الملك فاروق بعد عهد الملك فؤاد، وليس من الضروري أن تخلف فترة حكم السادات فترة حكم عبد الناصر، فلربما عاد الحكم الملكي أدراجه بعد فترة حكم عبد الناصر.

وإذا كان البعض سيعترض على اعتبار علم التاريخ كيفياً معللين هذا الاعتراض بأن المؤرخ" *يستخدم السؤال عن الكم أحياناً"* [2]، وذلك حين يسأل عن عدد السنين التي استغرقها حكم السلطان سليم الأول، أو حين يسأل عن عدد القتلى في معركة بلاط الشهداء؛ فإن هيدجر يرى أن هذا ليس شيئاً جوهريًّا في تصور الزمان؛ لأنه يتعلق بإحصاء واقعة وليس ترتيباً متوالياً.

ومن ناحية آخرى فإن الطابع الكيفي لتصور الزمان في علم التاريخ يتبدى في حساب التقاويم؛ إذ أن النظام المساعد لعلم التاريخ – أي التأريخ التاريخي – يبدأ حسابه للتقاويم المختلفة من *" حدث ذى مغزى، مثل تأسيس مدينة روما، أو ميلاد المسيح (عليه السلام)، أو من هجرة*[*] *النبى (صلى الله عليه وسلم)"* [3]؛ ففي كل هذه التقاويم يبدو الحدث كنقطة بداية للتقويم، ولا شك أن الحدث في كل مرة يكون له الطابع الكيفي الذي يترك تأثيراً واضحاً في العالم الذي يحدث فيه، ومن ثم يتخذ نقطة بداية.

وعلى أية حال، فإن التصور العام للزمان في علم التاريخ لا يوقفنا على الماهية الحقة للزمان، بالرغم من أن مفهوم الزمان في علم التاريخ مفهوم مركزى Zenteralbegriff فيه، لكنه يوقف جهده على الماضي ويعزله عن الحاضر والمستقبل طلباً للموضوعية والحياد، ويحوله إلى كيف، وهو من هذه الناحية يقف في مقابل علم الطبيعة، فعلى أي نحو يتصور علم الطبيعة الزمان؟

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(*) يستخدم هيدجر لفظ Hedschera أي هجرة، وهذه هي المرة الاولى التي يشير فيها هيدجر إلى أحد رموز الحضارة الإسلامية التي لا تتمتع بحضور كافٍ في وعيه، ربما لغيابنا نحن عن ساحة الوجود. وسوف نجده يشير إلى ابن سينا في كتابه الأساس الميتافيزيقي للمنطق عند حديثه عن الأحكام المنطقية.

(3) Ibid., P.432.

ثالثاً - نقد مفهوم الزمان في علم الطبيعة:

تابعت فلسفة الطبيعة التي نشأت مع الفلسفة اليونانية واستمرت حتى العصور الوسطى الطريق الميتافيزيقي في التعرف على موضوعات الطبيعة، وكانت علاقة العلة بالمعلول هي سبيلها الوحيد.

وظل الحال على هذا المنوال حتى جاء جاليليو، فوضع أساساً جديداً لعلم الطبيعة، وجعل له منهجاً يتميز به. وقد تضمنت فروض جاليليو عن الحركة الحديث عن الزمان، وذلك حين قال" *إن سرعة الأجسام التي تسقط من فوق قاعدة تتناسب طردياً مع الزمن*" [1].

وقد استخدم نيوتن تجارب جاليليو كأساس لقوانينه عن الحركة ولما كانت الحركة ترتبط بالزمان، كان لابد أن يقدم نيوتن تصوراً للزمان. وفي كتابه (المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة) المنشور عام 1687م؛ اعتبر الزمان مطلقاً ذا طابع رياضي ينساب من تلقاء نفسه؛ إذ يقول" *الزمان المطلق الحقيقي الرياضي ينساب من تلقاء نفسه - وبطبيعته الخاصة - باطراد دون علاقة بأي شيء خارجي*" [*] [2].

والزمان وفقاً لهذا التصور لا يتغير ولا يتبدل حتى وإن تعارضت حركات الأشياء في الزمان أو تأخرت. وقد اعتُبر تعريف نيوتن للزمان التعريف المعترف به في علم الطبيعة، وهذا التعريف في نفس الوقت يوافق الحس العام؛ فنحن" *في وجودنا اليومي على وعي شديد بالانطباع بأن الزمان ينساب أمامنا ويتجاوزنا، وأن المستقبل يتحول إلى حاضر، وأن الحوادث الحاضرة تصير ماضياً. وفكرة*

---

(1) Heidegger, M., Der Zeitbegriff, Op. Cit, P. 419.

(*) في هذا الإطار أيضاً يقول إسحق بارو الذي استقال عام 1669م من كرسي الرياضيات بجامعة كمبردج من أجل نيوتن "سواءً تحركت الأشياء أو بقيت ساكنة، وسواءً نمنا أو استيقظنا فإن الزمان يتابع الاتجاه السوي لطريقه". انظر : نيكلسون ،إيبن وآخرون:فكرة الزمان عبر التاريخ ، مقال ضمن الكتاب سلسلة عالم المعرفة ، عدد 159 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت: ص 170.

(2) نفسه : ص 167.

المستقبل والحاضر والماضي تخضع (بأكملها) لانطباعنا اليومي عن انسياب الزمان" [1].

ولما كان الموضوع الرئيسي لعلم الطبيعة هو الحركة، أو بتعبير أدق تقنين الحركة التي يتصور أنها *"تستبق في الزمان"* ؛ فقد ترتب على تصوره هذا أن أصبح الزمان الذي فيه (in) تقع الحركة *"مفهوماً على أن له معنى مكانياً"* [2]، على اعتبار أنه سيل من الآنات المتتابعة، أو بتعبير أدق على أنه سيل من نقاط الآن المتتابعة والمتماثلة. وبناءً على هذا التصور للزمان فإن الحركة *"يصبح من الممكن قياسها بمساعدة الزمان"* [3].

وهكذا يتضح أن الوظيفة الرئيسية للزمان في علم الطبيعة *"أن يجعل القياس ممكناً"* [4]. لكن لكي يمكن قياس الزمان كان لابد أن يتصور الزمان على أنه متجانس Homogen؛ لأنه *" بقدر ما يكون تكوين الزمان متجانساً يمكن قياسه"* [5].

بيد أن قياس الزمان من ناحية أخرى يحول الزمان ليصبح *"الزمان كالخط له بعد واحد فحسب"* [6] ، أو كالسهم الذي ينطلق في اتجاه اللاعودة من رمح راميه لنحر قاتله، *" وكل ظواهر الكون الكبير في عالمنا تبين أن سهم الزمان يشير إلى اتجاه واحد نحو المستقبل ، وهذه الطبيعة ذات الاتجاه الواحد للزمان تتبدى بطرق متباينة"* [7]. فالإنسان يولد طفلاً ثم يصير شاباً ثم يهرم. وكل ما يقال على حياة الإنسان يقال على الكائنات الحية الأخرى التي تنحصر حياتها بين حدى الميلاد والموت، وفي مثل هذا التصور للزمان *" كل شيء يتدحرج من المستقبل اللامتناهي*

---

(1) نفسه: ص 251.

(2) Heidegger, M., Der Zeitbergriff, Op. Cit, P. 421.

(3) Ibid., P. 423.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., P. 4.

(6) نيكلسون، إيين: المرجع السابق، ص 170.

(7) نفسه: ص 251.

إلى الماضي الذي لا يحضر ثانية" [1]. بل إن الزمان يمارس الفرار من المستقبل إلى الماضي ماراً بالحاضر دونما رجعة. و*"قد أستطيع بمعونة شريط مسجل أن أعيد الاستماع إلى شخص ميت، ولكن إذا تصادف أن شعرت بالذنب بسبب الطريقة التي عاملته بها فلا سبيل على الإطلاق للرجوع بالزمن لكي أحول دون وقوع ما وقع"* [2].

بيد أن الحوادث التي تقع داخل إطار الزمان المنساب باطراد، وإن كان من غير الممكن إعادتها إلى الوراء، فإن هذا التصور للزمان يفترض أن الزمان ذاته ذو طابع تكراري، وهذا *"التكرار دائري"* [3] ومتماثل.

ولما كان القياس هو الوظيفة التي من أجلها أدخلت كل هذه التحويرات على مفهوم الزمان ليتلاءم مع أداء وظيفته، فإن لنا أن نتساءل بأي وسيلة يتوسل علم الطبيعة لقياس الزمان؟

والإجابة: بالساعة التي تتعدد أنواعها أو بالكرونوميتر *"إن الساعة هي النظام الفيزيائي،والذي يتكرر فيه التوالي الزماني المتماثل بثبات بافتراض أنه ليس هناك تغير في هذا النظام الفيزيائي"* [4].

وإذا كان لنا أن نتساءل، وعلى أي نحو تقيس الساعة الزمان؟ أو ما الذي نعرفه من الساعة عن الزمان؟

إن الساعة *"شيء ما، والذي فيه أي نقطة آن Jetztpunkt يمكن تثبيتها، ودائماً هناك نقطتا آن متمايزتان؛ إحداهما متقدمة، والأخرى متأخرة"* [5]. ومن الممكن أن يكون الآن المتقدم متأخراً، والمتأخر متقدماً وفقاً لمفهوم التجانس، ومن ثم يتحول الزمان إلى عدد *."وفي العدد – على سبيل المثال – تكون 3 قبل 4، وتكون 8 بعد 7 ،*

(1) Heidegger, M., Der Zeitbegriff, Op. Cit, P. 18.

(2) ولسن، كولن: فكرة الزمان، المرجع السابق، ص 305.

(3) Heidegger, M., Der Zeitbegriff, Op. Cit, P. 4

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

لكن 3 ليست متقدمة على 4؛ إن العدد ليس متقدماً أو متأخراً؛ لأنه ليس في الزمان بشكل عام" [1]. إلا أن كل متقدم أو متأخر في الحركة يمكن أن يكون تحديده في الوقت ذاته من *"الآن"*.

وإذا ما انتقل المرء مع الساعة إلى واقعة ما فإن *"الساعة يمكنها أن تعبر عنها من جهة وقوعها في الآن من جهة "كم" Wieviel استمرت"* [2]. وإذا ما تأملنا التحديد الذي تقدمه الساعة لواقعة ما فسنجد أنها لا توضح كم طول أو كم مدة الزمان الحاضر، لكنها تحدد الآن المثبت الفعلي، أي نقاط الآن التي استغرقتها الواقعة؛ وذلك لأن الحاضر نفسه لايقاس، وإن كان من الصحيح أيضاً أنها تقيس الآن الحاضر، وتتصور الآن على أنه كل الزمان وما عداه لا شيء؛ لأن *"الزمان الذي تجعل الساعة من الممكن الوصول إليه يقع بوصفه حاجزاً"* [3].

فماذا إذن عن الماضي والمستقبل؟ وكيف تتعامل الساعة معهما؟

إن الساعة، أو بالأحرى علم الطبيعة الذي يتصور الزمان على أنه موضوع للقياس فحسب *"يؤول الماضي على أنه لم يعد حاضراً Nicht –mher-Gegenwart، والمستقبل على أنه غير محدد، أي ليس بعد حاضراً Noch-Nicht-Gegenwart"* [4]

وإذا ما احتج البعض على هذا التحديد الخاص بالمستقبل قائلين: إننا يمكن أن نحدد المستقبل عندما نقول سيحدث كسوف كلي أو جزئي للشمس يوم كذا... ساعة كذا؛ فإن هيدجر يرد قائلاً: *"إذا ما حددت الساعة وقوع حادثة في المستقبل فإن ما أعنيه ليس المستقبل، ولكن تحديد طول المدة التي يجب أن أنتظرها حتى الآن الذي أعنيه"* [5].

ومن كل هذا يتضح لنا أن الساعة بوصفها نظاماً فيزيائياً لقياس الوقت

---

(1) Ibid., P. 18.

(2) Ibid., P. 5

(3) Ibid., P. 17.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

"*تُظهر لنا (الآن)، ولكن لا توجد ساعة تظهر المستقبل أو تظهر الماضي*" [1].
وبذلك تتضح لنا مركزية مفهوم "*الآن*" في علم الطبيعة،والذي هو في الوقت ذاته يتماشى مع الفهم العام للزمان، بحيث يبدو أن كل معرفتنا عن الزمان وفهمنا له منحصر في "*الآن*" ؛ فدائما "*نحن نقول الآن ونعني الزمان. لكن الزمان لا يظهر في أي مكان في الساعة، إننا لا نجده في (مينا) الساعة، ولا نجده في (عدة) الساعة*" [2].

ومهما حققنا من تقنيات عالية في صنع آلات حساب الوقت –سواء باختراع الساعة الرقمية، التي ما هي إلا تطور طبيعي لفهمنا للزمان على أنه شيء يعد أو يحسب، والساعة الذرية – فلن يكون بإمكان هذا السبيل أن يوصلنا إلى فهم ماهية الزمان ذاته.

وقد استشعر علم الطبيعة فجاجة موقفه من الزمان، وبناءً على ذلك حاول القيام بمراجعة أسسه التي أقام عليها تصوره للزمان، فاعتبر أن فكرة انسياب الزمان "*ليست مرضية تماماً؛ ذلك أن الزمان لكي ينساب فلابد أن تقاس سرعته في ضوء نوع من الزمان أكثر أساسية، أو أن يكون البديل هو أن ينساب الزمان بالنسبة لنفسه، وهذا باطل منطقياً*" [3].

ومن خلال تقدم وسائل التقنية أمكنه الوقوف على بعض الظواهر التي لا تكترث باتجاه سهم الزمان؛ فـ"*الجسيمات دون الذرية، أي مكونات الذرات، وقوانين الطبيعة الأساسية لا تكترث أي اكتراث باتجاه سهم الزمان*" [4].

كما حطم أينشتين بنظرية النسبية فكرة الزمان المطلق عند نيوتن، إلا أن النظرية النسبية، وإن أضفت على الزمان طابع شخصي ، فإنها من وجهة نظر هيدجر "*لم تغفل الزمان المقيس، ولم تتحدث عن الزمان نفسه*" [5].

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Heidegger, M., Zeit und Sein, inhalt in Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, P. 11.

(3) نيكلسون، إيين: المرجع السابق، ص 250.

(4) نفسه: ص 255.

(5) Heidegger, M., Der Zeitbegriff, Op. Cit, P. 423.

والواقع أن علم الفيزياء المعاصر قد خطا خطوات كبيرة في فهمه للزمان، وباتت فكرة الزمان التخيلي Imaginary مطروحة على ساحته. وفي هذا الفهم للزمان يصبح من الممكن الذهاب في أي اتجاه. يقول ستيفن هوكنج *"الزمان التخيلي لا يمكن تمييزه عن الاتجاهات في المكان. وإذا كان المرء يستطيع أن يذهب شمالاً، فإنه يستطيع أن يدور ملتفاً ليتجه جنوباً، وبما يساوى ذلك؛ فإنه إذا كان المرء يستطيع أن يتجه أماماً في الزمان التخيلي، فإنه ينبغي أن يتمكن من أن يدور ملتفاً ويتجه وراءً، ويعني هذا أنه لا يمكن أن يكون ثمة فارق مهم بين الاتجاهين الأمامي والخلفي للزمان"* [1].

وإذا كان الحديث عن الزمان التخيلي ما هو إلا فكرة مطروحة لم تصل بعد إلى درجة التقنين داخل إطار علم الطبيعة؛ فإن مما لاشك فيه أن علم الطبيعة المعاصر يتحدث الآن بكل وضوح عن ثلاثة أسهم للزمان:

أولاً- هناك سهم ديناميكي حراري للزمان هو الاتجاه *"الذي يتزايد فيه الاضطراب أو الانتروبيا"* [2]. يقول مورفي موضحاً هذا السهم في الديناميكا الحرارية *"إن الأشياء تنزع دائماً لأن يختل نظامها، بمعنى أن القدح السليم على المائدة هو حالة من نظام على درجة عالية، أما القدح المكسور فهو حالة من الاضطراب، ومن السهل أن يمضى المرء من القدح الذي على المائدة في الماضي إلى القدح المكسور على الأرض في المستقبل، ولكن ليس من السهل المضى في الطريق العكسي"* [3]؛ وذلك لسبب بسيط جداً وهو أننا في عالمنا هذا ما زلنا نتعامل بأزمنة صغيرة إلى حد كبير، ومرجعية أفعالنا جميعاً إلى علاقة العلة والمعلول التي تتم في الإطار المرجعي لسرعة الضوء، *"وإذا أمكن السفر بسرعة الزمان تماماً، فإن الزمان يتوقف، ويمكن لأي رحلة أن تتم في صفر من الزمان"* [4].

---

(1) هوكنج، ستيفن: تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، ترجمة مصطفي إبراهيم فهمي، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة : 1990، ص 122.

(2) نفسه: ص 123.

(3) نفسه.

(4) نيكلسون، إيبن: المرجع السابق، ص 193.

وما يترتب على تحقيق هذه الإمكانية شيء يفوق الخيال، ويقلب كل العلاقات القائمة رأساً على عقب؛ إذ سيصبح من الممكن حينئذ أن" *يتطور الطاعنون في السن متجهين صوب الطفولة، والمباني المنهارة سوف ترتفع من التراب لتستأنف حالاتها الأصلية القديمة، وسوف تتلاقى الأمواج على حبات الحصى التي سوف تقفز في أيدي الناس الذين قذفوا بها ذات يوم إلى الماء، وهلم جرا* " [1].

ثانياً – هناك السهم النفسي للزمان، وهذا هو الاتجاه الذي نحس فيه بمرور الزمان، الاتجاه الذي نتذكر فيه الماضي وليس المستقبل.

ثالثاً – هناك السهم الكونى، وهذا هو " *اتجاه الزمان الذي يتمدد فيه الكون بدلاً من أن ينكمش* " [2]. بيد أننا يمكن أن نحاجج بأن" *الأسهم الثلاثة تشير إلى نفس الاتجاه* " [3]، كما يمكننا أن نحاجج بأن هذه الجهود الدؤوبة التي تبذل من قبل علماء الطبيعة تدور في فلك ربط الزمان بالأحداث، ولا تحاول أبداً الاقتراب من ماهية الزمان ذاته الذي لا يمكن فهمه بمعزل عن الإنسان من وجهة نظر هيدجر. فهل يكون بإمكان الفلسفة القيام بهذه المهمة؟

رابعاً : مفهوم الزمان في الفلسفة:

1- نقد مفهوم الزمان عند أرسطو:

لا يعرض هيدجر في حديثه عن مفهوم الزمان لأحد من الفلاسفة القدماء سوى أرسطو. ومما لا شك فيه أن أرسطو قد نحا بمفهوم الزمان منحى ساهم إلى حد كبير في إقصائه عن أن يكون مفهوماً فلسفياً أصيلاً حين عالجه في أبحاثه في الطبيعة، ولم يعالجه في أبحاثه فيما بعد الطبيعة.

وفي هذا الصدد يقول جان فال:" *حاول أرسطو أن يعرف الزمان على نحو أكثر*

---

(1) نفسه : ص 255.

(2) هوكنج، ستيفن: المرجع السابق، ص 123.

(3) نفسه، ص 123.

اتساماً بطابع الفيزياء، وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية، فلم يعد الزمان يعـرف ميتافيزيقياً على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس، بل أصبح يعرف... فيزيائياً، أي كنظام عددي بين اتجاه الحركة، فهو يبين (المتقدم والمتأخر)" (1).

والواقع أن علم الطبيعة ارتكز في تعريفه لمفهوم الزمان إلى حد كبير على تعريـف أرسطو له، وكما سبق القول فقد عرف أرسطو الزمان بأنه *"مقدار للحركـة"*، وكـل ما يمكن أن يوجه من نقد لعلم الطبيعة بشأن تصوره لمفهوم الزمان يمكن توجيهـه لأرسطو، اللهم إلا فيما يتعلق بقيـاس الزمـان بواسـطة الـساعة، وإن كـان حـديث أرسطو عن الآن المتقدم والمتأخر يعُد الإمكانية الأساسية التي تقوم عليها.

ومن ناحية أخرى فإن هيدجر يعتبر أن أرسطو لم يـستطع أن يتجـاوز التعريـف العام للزمان؛ إذ يقول *"إن التفـسير التقليـدى... لفهـم الزمـان العـامي يوجـد في فيزياء أرسطو"* (2).

بيد أن هناك نقطة على جانب كبير من الأهمية يمكـن توجيـه النقـد إليهـا عنـد أرسطو إضافة لما ذكر في نقد علم الطبيعة؛ وهي فرضية *"الآن والتـي نـرى أنـه مـن الواجب عرضها قبل نقدها"*.

من الواضح أن الفكر قبل سقراط – ويصدق هذا على الفكـر الميثولـوجي قبـل طاليس – لم يكن يجابه مشكلة خاصة بالزمان كتصور مستقل كما سيحدث فيما بعد؛ فالزمان هو الوجود، وزمان الشيء هو وجوده، وسواءً كان ذلك الوجود سـاكنا أو متحركـاً. وإذا كـان لا بدايـة للوجـود وللموجـودات ككـل فكـذلك لا بدايـة للزمان(3). أي أن مفهوم الزمان عند الفلاسفة الـسابقين عـلى أرسـطو كـان يـرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود والأبدية.

لكن أرسطو تصور الزمان على أنه مقدار للحركة، ولكي يكون الزمان كـذلك،

---

(1) فال، جان: المرجع السابق: ص 153.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P.428

(3) حسام الدين الألوسي: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، مقال ضمن مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني (يوليو – أغسطس – سبتمبر) 1997، ص 139.

فقد تطلب الأمر فرضية "*الآن*" التي جاءت تفصيلاتها مطوعة تماماً للخروج من إشكالية التصور القديم للزمان على أنه أبدي؛ إذ أن فكرة الأبدية يتنافي معها كون الزمان مقداراً للحركة؛ لأن الحركة تتطلب مفهوم الانسياب ، كما أن التقدير يتضمن الجزئي، ومن ثم فهناك استحالة منطقية بين تصور الأبدية التي هي في ماهيتها كلية لا تتجزأ وتصور المقدار والانسياب. كما أن الزمان ذاته – حتى عند أرسطو – ما هو إلا مفهوم كلي؛ إذ يقول "*فأما الزمان معاً كله فواحد بعينه*"[1]. فكيف يتسنى لنا أن نجعله مقداراً ؟

السبيل إلى ذلك هو فرضية "*الآن*" التي تشبه إلى حد كبير فرضية الأثير عند نيوتن، وهي إن ظلت خالدة حتى الآن فإنها تثير إشكالية لا سبيل إلى حلها، فما "*الآن*" ؟ وكيف يقدر الزمان ؟

إننا – من وجهة نظر أرسطو – نعرف الزمان عبر إحساسنا بالمتقدم والمتأخر، وإذا كان من الممكن أن يفهم من هذا أنه" *بغير النفس الإنسانية لن يكون هناك زمان ، بل حركة غير محددة وغير معدودة (وأن) الوعي بالزمان لن يتم بغير تغيّر الحالات النفسية (إلا أنه) يمكن اعتبار هذا شبيهاً بما يسمى بالمثالية العلمية*"[2] ؛ لأن أرسطو لا يفهم الزمان إلا بوصفه حركة المتقدم والمتأخر، لا من حيث النفس العارفة وإنما من حيث الحركة بشكل عام . وهذا المتقدم والمتأخر ما هو إلا الآن نفسه؛ يقول أرسطو: "*إذا رأينا بالذهن الطرفين مخالفين للوسط، وحكمت النفس بالآنين أحدهما متقدم والآخر متأخر – فحينئذ نقول إن هذا زمان*"[3]؛ فالآن هو الذي يتقدم ويتأخر، ومن ثم فهو المقدار "*الآن مقدار الزمان من جهة أنه يحده بالمتقدم والمتأخر*"[4] ، كما أنه هو الحد.

لكن الزمان الأرسطي الذي لا يعرف سوى آنين لا يتحرك إلا عبر الماضي

---

(1) أرسطوطاليس: المصدر السابق، ص 420.

(2) يمنى طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1999، ص 105، 106 .

(3) أرسطوطاليس : المصدر السابق ، ص 419.

(4) نفسه: 420.

والمستقبل على خلفية ثابتة من حدية الحاضر غير المعلن؛ إذ يقول: *"والآن هو حد بين الزمان الماضي وبين الزمان المستقبل"* [(1)]، لكن هذا الحد – وفقاً للتصور اليوناني للحد بشكل عام – يفهم انطلاقاً من الوصل لا الفصل ولذا يقول أرسطو *"وأما الآن فإنه وصلة الزمان، وذلك أنه يصل الزمان السالف بالمستأنف"* [(2)]. وتقسيم الحدية التي يفترض أن *"الآن"* يمارسها على الزمان هو تقسيم بالقوة لا بالفعل *"والآن يقسمه (أي الزمان) من قبل القوة"* [(3)].

وإذا ما تساءلنا عن هوية *"الآن"* نفسه وهل هو كلي أم جزئي، يقول أرسطو *"ولك أن تقول في "الآن" من جهة أنه واحد بعينه، ومن جهة أنه ليس واحداً بعينه، وذلك أن من جهة أنه في آخر بعد آخر، فإنه مختلف، وهذا هو معنى أنه الآن، وأما من جهة أن "الآن" موجود في وقت فإنه واحد بعينه"* [(4)].

والواقع أن تصور الآن على أنه واحد بعينه، وأنه ليس كذلك أمر يصعب تصوره وفقاً لتفكير فيلسوف أسس علم المنطق كما أن اعتبار الآن وهو الذي يقدر الزمان ويحده، بل ويتحدث باسمه *"عارض عرض له"* [(5)]، أي للزمان، واعتباره ضروري للزمان، واعتبار الزمان ضروري له، لأنه *"متى لم يكن زمان لم يكن الآن ومتى لم يكن الآن لم يكن زمان"* [(6)]، كل ذلك أمر يدعو للحيرة والبلبلة، ولعل هذا هو ما دفع البعض للقول بان مفهوم *"الآن يخلو من كل معنى"* [(7)].

أما فيما يتعلق بتصور الزمان ذاته فإن أرسطو لم يكن واضحاً إذ أنه وإن جعل الزمان *"مقداراً للحركة ومقياسها، فإنه في الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة"* [(8)]

---

(1) نفسه: ص 472.

(2) نفسه: ص 462.

(3) نفسه.

(4) نفسه: ص 421.

(5) نفسه: ص 431.

(6) نفسه : ص 428.

(7) نيكلسون، إيبن: المرجع السابق، ص 211.

(8) عبد الرحمن بدوي ، الزمان الوجودي ، ص 51.

ومن ناحية أخرى فإن تصور الزمان على أنه ذا طابع مكاني يعود بالدرجة الاولى إلى أرسطو حين جعل الآن متقدماً ومتأخراً، حتى وإن حاول أن يجعله متعلقاً بالوضع عندما يقول: *"المتقدم والمتأخر هو أولاً في المكان، إلا أنه ها هنا في الوضع"*[(1)]؛ لأن الوضع ما هو إلا تجريد المكان، كما أنه تصور الآن على أنه نقطة.

ولم يفهم أرسطو من الزمان إلا *"الآن"* الحاضر الفعلي، يقول هيدجر: *"يقول أرسطو إن ما يوجد من الزمان، أي ما يحضر هو الآن الفعلي"*[(2)]. ومن ثم لم يتعد فهمه للزمان فهم الحاضر دون إشارة للحضور أو ربط به، ولذلك جاء الزمان كمقولة من المقولات، فهو إذن يخضع للسياق العام للميتافيزيقا وإن عولج في علم الطبيعة.

وأخيراً إذا ما تساءلنا عن ماهية الزمان نفسه عند أرسطو فإننا نجده يقول: *"الزمان نفسه لا شيء"*[(3)]. بيد أن هذا اللا شيء يفهم جيداً بالنظر إلى المكان الذي هو نفسه أيضاً خاصة في النظرية النسبية لا شيء، أي أنه بلا هوية مميزة.

فهل يكون بإمكان كانط الذي يعد أول فيلسوف في العصر الحديث يثير مشكلة الزمان أن يقربنا من فهم الزمان نفسه؟.

2- نقد مفهوم الزمان عند كانط:

يقول هيدجر: *"إن الفيلسوف الأول والوحيد الذي سلك طريق البحث في اتجاه Dimension الزمانية ... هو كانط"*[(4)]، ومن ثم فإن كانط هو أول فيلسوف يحاول إعادة مفهوم الزمان مرة أخرى إلى نطاق البحث الفلسفي بعد أن اتجه به أرسطو نحو علم الطبيعة.

---

(1) أرسطو طاليس: المصدر السابق، ص 418.

(2) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit, P. 11.

(3) Heidegger, M., Der Begriff der Zeit, Op. Cit, P.3.

(4) Heidegger. M., Sein und Zeit, Op. Cit., P.23.

وقد اعتبر كانط أن الزمان والمكان ينتميان إلى الاستطيقا المتعالية التي تتمثل مهمتها في إظهار المبادئ الأولية التي تجعل وجود الموجود ممكناً، وعدهما حدسين خالصين، وذهب كانط إلى *"أن الزمان يقوم على التوالى (بمعنى التعاقب بين الأحداث وفقاً للسببية)، أما المكان فـ(يقوم) على التتالي بمعنى الوجود جنباً إلى جنب"* (1)

وقد أعطى كانط أولوية للزمان على المكان؛ وذلك لأن الزمان *"يحدد علاقة التصورات في حالاتنا الداخلية كما أنه في نفس الوقت هو إطار لحسنا الداخلي"* (2).

هنا يظهر عمق إدراك كانط لمفهوم الزمان وأصالته التي تتبدى ربما للمرة الاولى في تاريخ الفلسفة، إذ يتصور كانط أن *"الزمان يسكن einwohnt في الذات"* (3). ويكشف هذا بشكل ما عن أن مفهوم الزمان يرتبط بالذات ارتباطاً ضرورياً، كما يكشف في الوقت ذاته عن زمانية الذات وتناهيها، أي أن الذات زمانية من حيث إنها ما يقطن فيها الزمان من ناحية، ومن حيث هي متناهية من ناحية أخرى. كما تتضح هنا وحدة بين الأنا أفكر والزمان؛ إذ أن *"الزمان والأنا أفكر لم يعودا متنافرين ... إنهما نفس الشيء"* (4).

لكن كيف يصبح الزمان وهو الشرط الأول لكل معرفة متحداً مع الأنا أفكر المتناهية؟

لم يكن أمام كانط إلا إنكار أن يكون الزمان محدداً للظواهر الخارجية؛ إذ يقول في كتابه (نقد العقل الخالص) : *" الزمان لا يمكن أن يكون تحديداً للظواهر الخارجية، إنه لا ينتمي للشكل ولا ينتمي للوضع Lage"* (5).

لكننا لا يجب أن نأخذ هذا الإنكار على أنه مطلق؛ لأن كانط يعتبر الزمان شرطاً

---

(1) عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، المرجع السابق ، ص 115.

(2) Heidegger, M., Kant und das Problem der Metaphysik, Op. Cit, P. 48.

(3) Ibid., P.50.

(4) Heidegger., M., Kant and the Problem of Metaphysics, and Indiana Polis, 1973, P.31..

(5) Heidegger, M., Op. Cit. P. 48.

أولياً لكل معرفة، بل إنه هو نفسه يقول *"الزمان هو التحديد الصوري الاولى لكل الظواهر"* (1)، فكيف لا يكون الزمان تحديداً للظواهر الخارجية وفي نفس الوقت يكون التحديد الصوري الاولى لكل الظواهر؟ إنه لا يكون كذلك - أي الزمان - إلا من حيث كونه انطولوجي.

والواقع أن الزمان لا يكون انطولوجياً إلا من خلال علاقته بالذات؛ فعندما تقوم الذات بوضع المبادئ أو الشروط الأولية - والتي منها الزمان - التي تجعل وجود الموجود ممكناً تحقق إمكانية أن يكون الزمان هو، التحديد الصوري الاولى لكل الظواهر كما يمكن للزمان أن يكون *"الأنطولوجي العام وذلك إذا وقفت ذاتية الذات في الانفتاح على الموجود"* (2).

غير أن هذا الانفتاح على الموجود لا يحقق الانفتاح الأصيل الذي لا يكون إلا على الوجود *"ومن هذا الطريق يتضح لنا لماذا ظلت هذه المنطقة في بعدها الحقيقي ووظيفتها المركزية الأنطولوجية مغلقة... وما يبدو كأن كانط تقهقر منه هنا هو ما يجب مبدئياً ومن حيث الموضوع أن يحضر في النور"* (3)، أي اعتبار الزمان كاشفاً للوجود وليس للموجود.

لكن إذا كانت الذات تستطيع أن تجعل من الزمان التحديد الصوري الاولى لكل الظواهر، فكيف يمكن لنا أن نفهم قول كانط *"إن الزمان له بعد واحد"* (4)، والذي يعني بالضرورة أن الزمان ما هو إلا عبارة عن آنات متتابعة تنساب من تلقاء ذاتها، فهل يعني هذا أن الشرط الاولى لإمكان كل تجربة لا يتحقق إلا بهذا الشكل المنساب في الآنات المتعاقبة؟

بطبيعة الحال لا يمكن أن يكون الزمان كذلك، إن كانط يقول بوضوح *"الزمان*

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., P. 50.

(3) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit. P. 23.

(4) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit, P. 11.

لا ينقضي... الزمان في ذاته ثابت ولا يتغير"[1]. فكيف إذن يتسنى لنا فهم بعدية الزمان عند كانط بالمعنى الصحيح؟

إن تعاقب الآنات ليس هو الزمان بالمعنى الأصيل عند كانط، بل على العكس من ذلك فإن القوة المتعالية للخيال هي التي تتيح للزمان أن ينساب بوصفه آنات متتابعة وعلى ذلك فالزمان هو *"الحدس الخالص للممتد الذي يمهد النظر إلى التوالي الذي يصدر عنه"*[2].

ومعنى ذلك ببساطة أن الزمان بوصفه شرطاً أولياً ليس في الزمان، بل وحتى الأنا المتعالية الخالصة التي تضع الشروط الأولية ليست هي الأخرى في الزمان، وهذا ما يخرج به هيدجر من تحليله للزمان عند كانط؛ إذ يقول: *"إن كانط يريد أن يقول إنه لا الأنا ولا الزمان في الزمان"*[3]، هذا يعني أن كانط *"لا ينكر إذن موضوعية الزمان بوصفه الشرط لكل تجاربنا، وإنما الذي ينكره هو واقعيته المطلقة"*[4]، أما فيما يتعلق بالأنا فإن هذا لا يعني أن *" الأنا ليست زمانية"*[5]، أي الأنا المتناهية؛ لأن الأنا المقصودة هنا هي الأنا المتعالية. وكذلك فإن الزمان ليس في الزمان إلا بهذا المعنى. فهل يمكن لنا أن نعتبر الأنا المتعالية خالدة، بما أنها ليست في الزمان؟

يقول هيدجر: *"إن ارتباط السرمدية والخلود بالأنا ليس فقط شيئاً غير مقرر، ولكن لم يسأل عنه داخل الإشكالية المتعالية بشكل عام"*[6].

إلا أن هناك نقطة جديرة بالذكر تترتب على رفض كانط أن تكون الأنا المتعالية في الزمان، إلا وهي أن العقل لن يكون بإمكانه صياغة الصيغ الزمانية الكلية التي

---

(1) Heidegger, M., Kant and the Problem of Metaphysics, Op. Cit, P. 131

(2) Ibid., P. 129

(3) Ibid., P. 131

(4) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، المرجع السابق ، ص 114.

(5) Heidegger, M., Kant and the Problem , Op. Cit., P 131.

(6) Ibid., P. 122.

تحكم كل فكر على نحو ما يكون الأمر في صياغة مبدأ عدم التناقض.

وبهذا المعنى وحده فإن" *حذف تعبير (في نفس الوقت) من صياغة مبدأ عدم التناقض يكون مبرراً*" [1]؛ لأننا إن أبقينا على هذا التعبير فإن المبدأ سيكون وقفاً على عالم التجربة، التي يمكن الوصول إليها داخل الزمان. إلا أن المبدأ يحكم كل فكر، وبما هو كذلك فهو يتجاوز عالم التجربة، لكن لن يتسنى له ذلك بما أنه ينص على التعبير الزمانى المتضمن فيه – أعني تعبير (في نفس الوقت) – في حين أن الزمان ليس فيه بما أنه خارج عالم التجربة، ولا يبقى إلا القول بأنه تعبير عن الخاصية الزمانية التي تنتمي لكل تطابق ذاتي.

ومن ثم تكون إمكانيتا التناقض وعدم التناقض مطروحتين في أساس المبدأ. وبناءً على ذلك فإن على كانط أن" *ينكر الخاصية الزمانية لمبدأ عدم التناقض؛ لأنه من غير المنطقي أن يحدد ما يكون جوهرياً بمساعدة ما هو مشتق منه*" [2].

وأخيراً يخلص هيدجر من تحليله للزمان عند كانط إلى أن" *الذات هي الزمان نفسه*" [3].

ومن ثم فلا يمكن الإمساك بها بوصفها زمانية، أي بوصفها شيئاً ما موجوداً داخل الزمان، وهذا يعني أن الحساسية الخالصة (الزمان) والعقل الخالص (الأنا المتعالية)، وإن كانا ليسا من نفس النمط؛ إلا أنهما" *ينتميان معاً إلى وحدة نفس الماهية*" [4].

وهكذا يكون كانط قد قدم لهيدجر الأساس – الذي ربما حاول هيدجر جاهداً أن يتلمسه – لتحليله للزمان والزمانية، وهو ما لم يكن متوفراً لدى أرسطو أو مبرزاً بشكل واضح لدى الفلاسفة السابقين على سقراط. فهل كان هيجل – الذي يعد الممثل الرسمي للمثالية الألمانية بعد **كانط** – على وعي بهذا الترابط العميق بين مفهوم الزمان والإنسان عند كانط ؟

---

(1) Ibid., P. 133.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., Loc. Cit.

3- نقد مفهوم الزمان عند هيجل: -

إذا كان أرسطو قد جعل الزمان مرتبطاً بالحركة والمحل، فإن هيجل بدلاً من أن يتابع مفهوم كانط للزمان نجده ظل أميناً على التراث الأرسطي في تصوره لمفهوم الزمان، فجعله مرتبطاً بحركة الروح في التاريخ. فالروح عند هيجل *"تسقط في الزمان الذي هو التجريد الكلي والمعنوى Sinnlich"* [(1)].

وإذا كان الزمان هو التجريد الكلي فإن ذلك يستلزم أن تنشأ علاقة بينه وبين ما يجرد منه، ومن هنا جاء ربط هيجل بين المكان والزمان.

فالمكان عند هيجل ما هو إلا الكثرة Vielheit المجردة للنقاط. وعلى ذلك فإن *"المكان يبقى متميزاً من خلال النقاط التي يمكن تمييزها"* [(2)]. إلا أن النقاط من حيث وجودها ذاته غير متميزة؛ لأن النقطة بقدر ما هي متميزة وبقدر ما هي شيء مختلف؛ بقدر ما هي نفي للمكان وبقدر ما تنفي النقاط نفسها بقدر ما تبقى في المكان؛ لأن *"النقطة لا ترفع نفسها بوصفها نقطة أخرى"* [(3)]، وإنما المكان هو باستمرار هذه النقاط التي هي خارج بعضها البعض.

بيد أن هذا لا يعني أن المكان بشكل ما نقطة، ولكنه يعني أنه *"مثلما يقول هيجل تنقيط Pünktualität"* [(4)]. وباعتبار المكان نقاطاً ينفي بعضها البعض تتأسس علاقة المكان بالزمان من حيث إن *"نفي النفي بوصفه تنقيطاً هو الزمان عند هيجل"* [(5)]. وذلك لأن: *"العلاقات المكانية تماثل صورياً العلاقات الزمانية"* [(6)] فيما يقول برود، ومن ثم يمكننا أن نقول عن علاقة الزمان والمكان: *" إن المكان يتكون من حقيقة*

---

(1) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 428.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., P. 430.

(6) يمنى طريف الخولي: المرجع السابق، ص 22.

الزمان" [1]، بل يمكننا أن نخطو خطوة أبعد فنقول: *"إن النقطة تتخذ صورة التوالى بدلاً من التتالي"* [2] أي أن النقطة في هذا الفهم الصوري للمكان تتصف بخاصية التوالى التي يتصف بها الآن، فكل نقطة من نقاط المكان تكون في آن من آنات الزمان، لكن النقطة لا تبقى ثابتة في مكانها. إن *"كل نقطة هي هنا (الآن)* Jetzthier، *هنا (الآن) إلى آخره"* [3].

وهنا يتبدى الآن بوصفه *"شرط إمكانية ما يضع نفسه بنفسه"* [4]، أي أنه شرط لإمكان وجود النقطة. وبما أنه هو ذاته – أي الآن – لا يثبت بل إنه ينفي هو الآخر نفسه بنفسه، ويتيح في الوقت ذاته نفي النقطة في نفيه لنفسه؛ فإن هذا النفي المزدوج الذي يمارسه (الآن) على نفسه وعلى النقطة هو الزمان. والزمان بوصفه الوحدة التي تنفي الوجود خارج نفسه هو حالة مماثلة للتجريد المطلق، الفكرى Ideell، إنه *"الوجود الذي يكون ولا يكون"* [5]. وحين يفهم كل من المكان والزمان انطلاقاً من التجريد المطلق ينظر هيجل إلى المكان والزمان على أنهما *"تحديدات فقيرة سطحية إلى أعلى درجة"* [6].

وعلى أية حال فإن وجود الزمان يتعلق بالآن؛ إنه يكون عندما يكون الآن لكن الآن في حالة نفي دائمة لنفسه، فهو إذن لا يكون أبداً. صحيح أن الآن يوجد بالفعل، لكن كل آن هو في نفس الوقت ليس بعد.

وبناءً على ذلك يصبح *"الزمان هو الصيرورة الحدسية Angeschaute"* [7]. وعندما يصبح الزمان صيرورة حدسية لا يمكننا أن نجعل للزمان أولوية، لا في نشأته ولا في انقضائه؛ لأن الزمان هنا يصبح خارج نطاق الذات، إنه تجريد مفارق،

---

(1) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي، المرجع السابق، ص 18.

(2) نفسه. ص 19.

(3) Heidegger, M., Sein, Op. Cit. P.430.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

(6) عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، المرجع السابق ، ص 16.

(7) Heidegger, M., Sein, Op. Cit. P.431.

إنه يوجد من حيث إنه يوجد، ولا علاقة لنا به في ذاته، *"وهذا هو السر في أن الزمان عند هيجل لا يقوم بأي دور تقريباً، وكيف يكون له دور في مذهب يجعل التطور تطوراً منطقياً خالصاً"* [1].

وفي هذا الأفق لفهم الزمان لا يتسنى الحديث سوى عن الزمان الحاضر الذي يعد كل الوجود المتصور للزمان عند هيجل، ومن ثم يرتفع إلى مرتبة الأبدية الدائمة. وفي هذا الصدد يقول هيجل: *"إن الحاضر هو فقط ما ليس قبل ولا بعد – بيد أن الحاضر المتعين هو نتيجة الماضي، وهو الحاوى Trächtig للمستقبل. الحاضر الماهوى هو الأبدية"* [2].

فالزمان إذن هو الحاضر، وإن كان الحاضر في تغير دائم، فإن الحاضر المتصور الذي ينأي بنفسه عن كل تغير هنا هو الحاضر الأبدي.

وهكذا يرفع التصور الزمان إلى مرتبة الأبدية. ومن هذا المفهوم الصوري الجدلي للزمان يقيم هيجل علاقة بين الزمان والروح *"إن ماهية الروح – عند هيجل – هي المفهوم"* [3].

بيد أن هذا لا يعني بأي حال –من وجهة نظر هيجل– أن الروح هي مفهوم من صنع الذات المفكرة، أو أنها هي الذات المفكرة نفسها، وإنما الروح *"إطار التفكير المفكر فيه نفسه Die form des sich denkenden denkens"* [4]، ولكنها هي الأخرى تصور بشكل ما.

ومن ناحية أخرى فإن الروح من خلال لا تعينها ومباشرتها هي نفي النفي؛ فالروح إذن هو والزمان– من حيث إن الزمان كما سبق القول نفي النفي والروح هي الأخرى كذلك – لها هوية واحدة هي نفي النفي. لكن الروح لا يتسنى لها أن تمارس نفيها إلا في الزمان، لأن الزمان هو الصيرورة الحدسية *"لذلك تظهر الروح بالضرورة في الزمان"* [5].

---

(1) عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص 16.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 431.

(3) Ibid., P. 433.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

وحين تمارس الروح وعيها بذاتها عبر مراحله المختلفة يتحقق تاريخ العالم، فـ *"تاريخ العالم هو إذن تفسير للروح في الزمان"* [1]. ومن ثم يتبدى الزمان الذي تسقط فيه الروح لتحقق وعيها بذاتها" *بوصفه القدر والضرورة للروح التي ليست مكتملة في ذاتها"* [2].

لكن الروح من وجهة نظر هيدجر *" لا تسقط في الزمان"* [3]، وإنما تتواجد بوصفها زمانية.

لكن زمان الروح عند هيجل *" ما هو إلا تصور"*، وزمان التصور ليس هو الزمان الأصيل، وإنما الزمان الأصيل – من وجهة نظر هيدجر – هو الزمان المتناهي، أي الزمانية، فكيف يكون الزمان متناهياً ؟، هذا ينقلنا للحديث عن الزمان عند هيدجر.

خامساً - مفهوم الزمان عند هيدجر :

1- الزمان بوصفه تزمُّن الزمانية:

انتهي هيدجر إلى أن الدين والعلوم والفلسفة قد عجزت جميعها عن الإحاطة بماهية الزمان ذاته، ومن ثم كان عليه هو أن يقوم بهذه المهمة.

وقد اعتبر هيدجر الزمان متناهياً؛ إذ يقول: *"إن الزمان أصلاً متناهٍ"* [4]. وبما أن الزمان كذلك فإن الموجود الذي يمكنه أن يكشف عن تناهي الزمان هو ذاته الموجود الذي يكشف وجوده عن الوجود، أي الموجود الإنساني.

وبناءً على ذلك فقد فهم هيدجر الزمان *"بوصفه الوجود الذي يمكن أن يوجد*

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., 435.

(3) Ibid., P. 436.

(4) Heidegger., M., Sein und Zeit, Op. Cit. P. 331.

في كلية الموجود الإنساني" [1] ؛ فالزمان الممكن من وجهة نظر هيدجر هو الزمان الزماني Zeitlich، أو هو تزمن الزمانية؛ لأن *"الزمان أصلاً هو تزمن الزمانية"* [2] ، وهذا التزمن الذي يكون للزمان في الزمانية *"لا يأتي من توالي التخارجات الزمانية لكنه يتحقق في أصالته الداخلية"* [3] ، وتزمن الزمانية هذا هو الذي يحقق وجود الموجود في العالم؛ فـ *" بقدر ما يتزمن الموجود الإنساني نفسه يكون في العالم"* [4]. فماذا عساها تكون هذه الزمانية، وعلى أي نحو تتزمن؟

قبل الإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نتذكر أن هيدجر قد قسم كتابه (الوجود والزمان) إلى قسمين: تناول في القسم الأول تحليل حالات الموجود الإنساني الثلاث؛ الوقائعية والتواجدية والسقوط، ويشكل الهم وحدة أولية لهذه الحالات الثلاث.

لكن بما أن غاية بحث حالات الموجود الإنساني هي الكشف عن الوجود القارّ في وجود هذا الموجود *"فإذا كان ينبغي لتأويل وجود الموجود الإنساني بوصفه أساساً لتعميق السؤال الأنطولوجي الأساسي (أي السؤال عن الوجود) أن يصبح أصيلاً، فيجب عليه قبل ذلك أن يحضر وجود الموجود الإنساني في خصوصيته الممكنة وفي كلية مكونه الأساسي للنور"* [5] ؛ وهذه الغاية لا يمكن القيام بها على الوجه الأكمل إلا من خلال الكشف عن زمانية الموجود الإنساني، وكان هذا هو موضوع القسم الثاني من كتاب (الوجود والزمان). هذه الزمانية *"التي ينبغي أن تؤكد في كل البنيات الماهوية للحالات الأساسية للموجود الإنساني"* [6].

---

(1) Heidegger, M., Prolegomena zur Geschihte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe, Band 20, P 441.

(2) Heidegger, M. Op. Cit, P. 331.

(3) دستوار، فرانسواز: هيدجر والسؤال عن الزمان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: 1993، ص83.

(4) Heidegger., M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 365.

(5) Ibid., P. 233.

(6) Ibid., P. 332.

وإذا ما حاولنا الكشف عن الزمانية داخل حالات الموجود الإنساني فسنكتشف أن هذه الزمانية لا يقتصر دورها فقط على أنها تجعل حالات وجود هذا الموجود وحدة واحدة، أو تكشف عن خصوصيته الشديدة، بل إنها أيضاً تبدو كأفق يمكننا أن نطل منه على وجود هذا الموجود؛ *"فالزمانية ... تملك شيئاً ما مثل الأفق"* (1). وإلى الزمانية أيضاً تعزى *"الإمكانية الأساسية للتواجد الأصيل وغير الأصيل"* (2)، وهي أخيراً تكشف عن أن حياة الموجود الإنساني تمتد بين حدى الميلاد والموت، أي أنها بمثابة الأساس الماهوى لتاريخية الموجود الإنساني.

وإذا أردنا أن نعرف ماهية هذه الزمانية فإن علينا أولاً أن نتخلى عن الفهم التقليدى للزمان، والذي يتصور أن الزمان ما هو إلا توالٍ محض للآنات دون بداية أو نهاية (إنه) يسطّح Nivelliert الخاصية التجاذبية للزمانية الأصيلة" (3).

كما ينبغي علينا أيضاً أن" *نستبعد كل المعانى التي يحتشد بها مفهوم الزمان المبتذل عن المستقبل والماضي Vergangenheit (*) والحاضر"* (4)؛ لأنها في حقيقة الأمر تتأسس على التفرقة الميتافيزيقية بين الذاتى والموضوعي، وكم تغلغلت هذه الثنائية حتى أحالت الزمان إلى سيف ماضٍ حين تصورته على أنه عبارة عن توالٍ من الآنات المتعاقبة في اتجاه واحد.

---

(1) Ibid., P. 365.

(2) Ibid., P. 328.

(3) Ibid., P. 329.

(*) يرفض هيدجر استخدام كلمة الماضي Vergangenheit أو كلمة المنقضى Vorbei ليعبر بهما عما كان؛ فهو يقول: إن الموجود الإنساني بوصفه متعلقاً بالحاضر يقول : إن الماضي Vergangenheit هو المنقضي Vorbei إنه ما لا يحضر ثانية. انظر:

Heidegger, M., Der Begriff der Zeit, Op. Cit, P.19.

ويستخدم هيدجر التعبير Gewesenheit وهو مكون من مقطعين؛ الأول Gewesen وهو التصريف الثالث للفعل sein أن يكون، والمقطع الثاني هو النهاية heit ويصعب ترجمة هذا المصطلح ترجمة حرفية؛ إذ أنه يعنى الـ "ماكانية" أو "كينونة ما قد كان". ولصعوبة هذه الترجمة يفضل الباحث ترجمتها بـ "ماكان"؛ إذ يرى الباحث أنه تعبير مناسب نوعاً ما. والشيء الوحيد الذي يؤخذ عليه هو أن هيدجر يستخدم التصريف الثالث Gewesen بدون النهاية heit، وهو يعنى "ما كان" أيضاً. وللخروج من هذه الإشكالية سوف نورد التصريف الثالث متى ذكر بغير النهاية إذا اقتضى الأمر ذلك.

(4) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 326.

فإذا ما استبعدنا كل ذلك فستتبدى لنا الزمانية ذاتها، والتي ماهي إلا تزمن ماكان والحاضر والمستقبل، وخاصيتها التي تميزها عن التصور الشائع للزمان هي أن الزمانية ماهوية تجاذبية Ektatisch ؛ إذ يقول هيدجر: *" إننا نسمي الظواهر التي تصف المستقبل وما كان والحاضر تجاذبية الزمانية"* [(1)]، أي أنها تجذب ما كان والحاضر والمستقبل في وحدة واحدة، ومن ثم لا يكون هناك ماضٍ منقضٍ ومستقبل غائب وحاضر مستغرق فيه بوصفه الزمان الكائن على الأصالة وما عداه لا وجود له، إما لأنه لم يعد موجوداً (الماضي)، أو لأنه لم يأت بعد (المستقبل) لكن *" وحدة التخطيطات الأفقية للمستقبل وما كان والحاضر تتأسس في الوحدة التجاذبية للزمانية"* [(2)]. فكيف تتم هذه التجاذبية ؟ ومن أي طرف تبدأ؟

يقول جونتر فيجل :*" إن التجاذب يعني - بما أنه تجاذب شيئين - القدرة على ترك شيء ما ، أو تجاوز شيء ما ، وهذا يعني فيما يتعلق بظواهر*[(*)] *الزمان أن كلا منهما يكون فقط عندما يكون خارج ذاته ، وبحيث يلتف مع الظواهر الأخرى ، ولا يكون بدون هذه الظواهر الأخرى"* [(3)]. ويرى هيدجر أن نقطة البدء في الزمانية هي المستقبل؛ فالزمانية" *تزمن نفسها أصلاً من المستقبل"* [(4)] ؛ فالمستقبل هو ما له الصدارة في مفهوم الزمانية وليس الحاضر كما كان الحال في التصور التقليدي لفهم الزمان. ومن المستقبل "*ينبثق كل ما ينبثق، ليس بوصفه الأفق الملقي هناك،والذي منه تتدحرج الآنات آناً تلوالآخر.ولكن الـ" ماكان" Die Gewesenheit ينبثق من المستقبل بطريقة أكيدة"* [(5)]. وفي انبثاقه من المستقبل يزمن نفسه معه، إنه يتواجد بشكل ما في المستقبل وبقدر ما يحمل من عمق الأصالة؛ يمكنه أن يقيم في الحاضر

---

(1) Ibid., P. 329

(2) Ibid., P.365.

(*) يستخدم فيجل هنا كلمة Formen التي تعني الشكل أو الإطار أو الصورة أو الهيئة . غير أنها لا تعبر عما يسميه هيدجر ظواهر الزمان . ويفضل الباحث ترجمتها بكلمة ظواهر تمشياً مع سياق هيدجر .

(3) Figal, Günter, Heidegger zur Einführung, Junis Verlag , Hamburg,1992, P.87..

(4) Heidegger,M., Sein und Zeit,Op.Cit,P.331

(5) Ibid., P. 326

ليس باعتباره اللحظة المضيئة الوحيدة،وإنما من حيث قدرته على التعاصر مع الحاضر والامتداد إلى المستقبل من حيث إن استشراف المستقبل يتم على أساس من الماضي والحاضر.

وينبثق الحاضر هو الآخر من المستقبل شأنه شأن *"ماكان"*، وذلك حين يستشرف المستقبل، ولا يبقى في انتظار ما لا يجيء أبداً ولو انتظر الدهر كله، بل إن الحاضر ينبثق كذلك من الـ *"ماكان"* بما أنه ما هو إلا استشرافه الذي تحقق فأصبح حاضراً" *ومثلما ينبثق الحاضر في وحدة تزمن الزمانية من المستقبل وما كان كذلك فإن الحاضر يزمن نفسه بأصالة مماثلة مع أفق المستقبل وما كان"* [1].

وحين يتزمن ماكان والحاضر والمستقبل، أي حينما يصبح ماكان واقفاً في الحاضر وقادراً على الوقوف في المستقبل؛ وحينما يصبح الحاضر واعياً بماضيه ومبوّئاً إياه المكان اللائق في ذاكرته، وعندما لا يغدو المستقبل هو ذلك الذي لم يأت بعد، وإنما هو مانلتقي به في التصميم المستبق الذي يتبدى في المشروع؛ حينئذ تتحقق الوحدة الأصيلة للزمانية التي ليست مجرد تجميع صوري لا علاقة بين أجزائه سوى على مستوى الفكر؛ لأن *"الزمانية لا تجمع نفسها من المستقبل وماكان والحاضر في مجرى الزمان Mitzeit"* [2]، وإنما هي تلاحم أصيل ماهيته الانبثاق والتزمن مع بعضها البعض.

وإذا كانت الزمانية تزمن نفسها من المستقبل فإن الزمانية" *لا تزمن نفسها باستمرار من المستقبل الأصيل. وعدم الاستمرارية لا يعني أن الزمانية يعوزها المستقبل في بعض الأحيان، ولكن التزمن هو الذي يمكن أن يتحور"* [3]، أي أن الزمانية ذاتها لا تتحور، وإنما هي أفق هذا التزمن، وإن كان من الصحيح كذلك أنها *"تزمن نفسها بطرق ممكنة"* [4]. فهي إذن تتزمن عبر الإمكان الذي يتميز بالثراء

(1) Ibid., P. 365.

(2) Ibid., P. 328.

(3) Ibid., P. 336.

(4) Ibid., Loc. Cit.

الذي لا ينضب، ولكنها في نفس الوقت لا تتحور لأن *"الزمانية بشكل عام ليست موجوداً"* [1] *ما بين الموجودات التي تخضع للتغير والتحور.*

غير أن الزمانية بما هي تزمن الزمان المتناهي متخارجة ومتناهية؛ لأن الزمانية المتخارجة بالرغم من أنها تكوّن الزمان الأصيل فهي ليست إلا زمانية متناهية[2]*.والزمانية من حيث هي التخارج الأصيل في ذاته ولأجل ذاته"*[3] هي أيضاً ذات طبيعة تجاذبية مطلقة، وهي أخيراً إطار ما يوحد ظواهر الزمان الثلاث *"وهذا الصورة الكلية Der Gestalt بوصفه ظاهرة موحدة للحاضر وماكان والمستقبل نسميه الزمانية"* [4]. فهل هناك فارق كبير بين تصور هذا الشكل الذي يتزمن ولا يتحور، ويتخارج ويظل مطلقاً ويوحد ولا يتوحد وبين تصور الآن عند أرسطو؟ بطبيعة الحال ثمة فارق جوهري هو: أن الزمانية تُلغى بعدية الزمان وتهدف بالدرجة الاولى إلى الكشف عن التزمن الذي تتعاصر فيه ظواهر الزمان، كما أنها تهدف إلى الكشف عن أن الزمان بالدرجة الاولى لا يفهم بدون الإنسان.

ويعتبر هيدجر أن هذه الإمكانيات المتعددة التي يعزوها إلى الزمانية هي التي *"تجعل من الممكن تعدد حالات وجود الموجود الإنساني"* [5]. لكنها في نفس الوقت هي التي تؤلف الوحدة الأصيلة للوقائعية والسقوط والتواجد وتجعلها ممكنة؛ لأنها المعنى الأنطولوجي للهم الذي يعد المؤلف الاولى لوحدة حالات الموجود الإنساني، ومن ثم فإن *"الوحدة الأصلية لبنية الهم تقع في الزمانية"* [6][*]

وبناءً على ذلك تكون الزمانية هي الأصل الحقيقي الذي تقوم عليه كل حالات

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) داستور،فرانسواز: المرجع السابق ، ص 82.

(3) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit P. 329.

(4) Ibid., P. 326.

(5) Ibid., Loc. Cit.

(6) Ibid., P. 327.

(*) يقول عبد الرحمن بدوي : إن هيدجر مصيب في تفسيره للزمانية على أساس الهم، لكنه يغالى في هذا كثيراً حينما يفسر كل آنات الزمان الثلاثة على هذا الأساس. انظر : الزمان الوجودي ، ص 255.

الموجود الإنساني؛ *"فالسبق للذات Das sich-vorweg يتأسس في المستقبل، وما هو بالفعل schon وجود (في) ... يتبدى في "ما كان"، والوجود (عند)... يصبح ممكناً في الحاضر"* (1).

بيد أننا لا يجب أن نفهم (قبل vor) الواردة في كلمة سبق Vorweg، وكلمة بالفعل schon على نحو ما تفهم بالمعنى الدارج لفهم الزمان؛ لأن *"قبل لا تعني السابق Das Vorher بمعنى أنه آن ليس بعد Noch- Nicht – Jetzt. وبالمثل فإن المتأخر لا يعني ما هو "بالفعل" ما لم يعد آناً، لكنه يعني المتقدم. وإذا كانت تعبيرات "متقدم" و"بالفعل" لها هذا المعنى الزماني Zeithafte، والذي يمكنها أيضاً أن تملكه، عندئذ يمكن أن نقول عن زمانية الهم كما لو كانت شيئاً ما، والذي هو متقدم ومتأخر، ليس بعد، ولم يعد"* (2).

وتتعمق آفاق الزمانية في الموجود الإنساني بحيث تبدو أفقاً له في كل منحى من مناحي وجوده؛ *"فأفق الزمانية الكلية يحدد ما عليه Woraufhin ينفتح الموجود المتواجد الوقائعي. ومع الوجود – هناك Da-sein الوقائعي تكون قدرة وجود في كل تشريع في أفق المستقبل، وفي أفق الـ"ما كان" ينفتح الوجود بالفعل، وفي أفق الحاضر يتكشف الاهتمام"* (3).

ومن ثم تتعاصر الوحدة التجاذبية للزمانية مع وحدة حالات الموجود الإنساني؛ بحيث يتعذر الفصل بينهما، لأن حقيقة الزمانية هي الموجود الإنساني؛ فالموجود الإنساني *"ليس هو الزمان ولكنه الزمانية"* (4).

لكن إذا كان هذا النحو الذي تؤلف به الزمانية كلية حالات الموجود الإنساني، فعلى أي نحو تؤلف الزمانية الكلية الخاصة للموجود الإنساني وأصالته وتاريخه؟

لكي يتسنى لنا الإجابة عن هذا السؤال ينبغي علينا أن نتناول وجود الموجود

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 365.

(4) Heidegger, M.,Der begriff der Zeit, Op. Cit, P. 20.

الإنساني بوصفه وجوداً للموت، والزمانية الأصيلة وغير الأصيلة، والزمانية التاريخية.

2- الموجود الإنساني بوصفه وجوداً للموت **Sein zum tode** :

إن موت الموجود الإنساني هو الإمكانية القصوى التي تستحيل معها كل إمكانية أخرى. ومن ثم فإن الموت يكشف عن كلية هذا الموجود بوصفه كُلاً. لكن الكلية التي يفصح عنها الموت هي الكلية المفقودة التي لم تعد قدرة وجود "*إن الوصول إلى كلية الموجود الإنساني في الموت هو في نفس الوقت فقد للوجود هناك*" [1]. لكن هذا الفقد "*الذي يفض به الموت إمكانيات الموجود الإنساني هو الذي يجعل من الممكن الإحاطة الأنطولوجية بكلية الموجود*" [2] فعلى أي نحو تكون هذه الكلية التي يكشف عنها الموت بالنسبة للموجود الإنساني؟

إن الموت يكشف عن كلية الموجود الإنساني بوصفه" *وجودا لم يعد، أي لم يعد بعد – في العالم Nicht-Mehr-in -der-welt*" [3]. لكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن الموت يعني الخروج من العالم، بل يعني فقد الوجود – في – العالم؛ فطالما ظل الموجود الإنساني وجوداً في العالم فإنه يظل منفتحاً على إمكانيات الوجود الثري، والتي يحققها بقدر ما يستبق ويشرع لوجوده، ولا يتوقف تشريعه لنفسه واستباقه المصمم إلا بموته الذي فيه وحده تتبدى كلية الموجود بما هو فقد. لكن الفقد بما أنه فقد لما كان يظل أيضاً على علاقة ما بالوجود من حيث إنه الوجود الذي فقد.

لكن ما حقيقة الموت؟ ومن أين يجيء ؟ وكيف يكشف عن الخصوصية الفريدة للموجود الإنساني؟

---

(1) Heidegger., M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 237.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 238.

إننا يمكن أن نجد في موت الآخرين معرفة أولية للموت من حيث إن الموجود الإنساني الميت يملك نفس نمط وجود الموجود.

لكننا "*لا نتعرف على موت Das streben الآخرين بالمعنى الحقيقي، بل إننا على أقصى تقدير نكون بالقرب منهم dabei*" [1]؛ لأن معاناة الميت موته ليست بأي شكل من الأشكال شبيهة بمعاناة أهله الذين يعانون فقد وجوده، فشتان بين أن تعانى الموت وأن يموت لك أحد؛ لأن الموت هو دائماً الإمكانية" *بالغة الخصوصية من حيث إنه يخصني أنا*" [2]، وهو إمكانية لا يملك موجود كائناً ما كان أن يفضها عني. صحيح أن بإمكان المرء أن يجود بنفسه فداءً للآخرين أو دفاعاً عن الوطن، غير أن هذا يعني دائماً أن يضحى بنفسه من أجل الآخرين، لكن "*لا أحد يمكنه أن يدرأ الموت Streben abnehmmen عن الآخرين*" [3]، وذلك لسبب بسيط هو أن الموت إمكانية تقبع في الموجود الإنساني نفسه وليست شيئاً يأتيه من الخارج على نحو ما يأتي الغائب البعيد مثلاً، أو على نحو ما يحضر النضج للفاكهة؛ فالموجود الإنساني يموت وقائعياً بقدر ما يوجد، هذا يعني أن الموت "*تكويني بالنسبة لوجود الموجود الإنساني*" [4]، بمعنى أن الوجود الإنساني لا يلتقي بالموت في نهاية حياته، وإنما الموت طريقة للوجود تتكفل بالإنسان حالما يوجد "*فبمجرد أن يأتي الإنسان إلى الحياة يكون في الحال شيخاً مستوفياً للموت*" [5]، أي أن الإنسان يموت في كل لحظة من لحظات حياته، إنه على وجه الدقة "*يحيا موته*" [*]، والموت هو الذي يُكّون وجوده، بل هو حبل الوجود؛ إن "*الموت صرخة اللا شيء ... وبما أنه صرخة*

---

(1) Ibid., P. 239.

(2) شورون، جاك: الموت في الفكر الغربي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة عدد 76، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، ص 250.

(3) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 240.

(4) Heidegger, M., Prolegomena, Op. Cit, P. 435.

(5) Heidegger, M.., Sein und Zeit, Op. cit, P.245.

(*) محمود رجب : محاضرات ألقيت على طلبة الليسانس كلية الآداب جامعة القاهرة 1991 غير منشورة.

اللاشيء فهو حبل الوجود" [1]. فبأي معنى يكون الموت جبل الوجود؟ هل هو ما يثبت الوجود ويجعله راسياً أم يكون الجبل تعبيراً مجازياً عن الإمكانية التي لا تنفض؟ على أية حال يظل الموت إمكانية فريدة لا تخص إلا الموجود الإنساني، أما الكائنات الأخرى فإنها تنفق **Verenden**.

لكن حياة التوسط التي يحياها الناس تلغى كل خصوصية للموت *"إن الناس يقولون إن الموت آت يقيناً، لكنه لم يأت بعد"* [2]. ومن ثم فهم يمارسون الهروب من مواجهة الموت، وينظرون إليه على أنه حدث معتاد له صفة التكرارية. وهم على أفضل حال يتصورون أنه قدر محدد ينتظرنا في نهاية الطريق وكي يمارسوا الخداع على أنفسهم وعلى بعضهم البعض ينظرون إلى الموت على أنه حادث مجهول يصيب الآخرين. *"فهو مجهول يصيب مجهولين"* [3]. وهم بذلك دون أن يشعروا ينفون الطابع الزماني للموجود الإنساني الذي يكشف عنه الموت بجلاء سواءً من حيث أنه يكشف عن كونه إمكانية لا يمكن فيه التبديل، ومن ثم يتميز بالخصوصية الشديدة أو من حيث إن كل موجود له زمانه الذي يجيء فيه ويذهب بقدر ما يسمح له الزمان بالإقامة فيه.

وإذا كان بسكال يقول في إحدى عباراته: *"إن الناس حين عجزوا عن أن يعالجوا الموت والبؤس والجهل قرروا لكي يعيشوا سعداء ألا يفكروا فيهم على الإطلاق"* [4]، فالواقع أن عدم التفكير في الموت أو بالأحرى انتظار الموت يعد تزمن غير أصيل ؛ لأنه في الانتظار يحدث قفز للممكن وترسيخ للقدم فيما هو واقعي ، بينما التزمن الأصيل للموت يكون في الاستباق ؛ لأن الاستباق يكشف عن حرية الموجود الإنساني وكونه قدرته ، لكن كيف يكون الانتظار والاستباق كذلك ؟ ، ينقلنا هذا إلى الحديث عن الزمانية الأصيلة وغير الأصيلة.

---

(1) Heidegger, M., Das Ding, inhalt in Vortrage und Aufsatze, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1954, P.177.

(2) Heidegger, M., Sein. Op. Cit., P. 258.

(3) انظر: عبد الغفار مكاوي: تقديمه لترجمة نصوص هيدجر في نداء الحقيقة، ص 87.

(4) جوليفييه، ريجيس: المرجع السابق، ص 119.

3- تزمن الزمانية الأصيل وغير الأصيل:

تتحدد الأصالة وعدم الأصالة عند هيدجر على أساس من المستقبل. والمستقبل يتزمن على نحو أصيل بوصفه استباقاً" *والاستباق في إمكانيته القصوى والأكثر خصوصية هو العودة Zurückkommen الواعية إلى ماكان Gewesen الأكثر خصوصية، والموجود الإنساني يمكنه أن يكون (ماكان) أصيلاً بقدر ما يكون مستقبلياً Zukünftig*" [1]. أي أن الاستباق، أو على نحو أدق التصميم المستبق vorlaufende entschlossenheit يفتح الموجود الإنساني على وجوده، وهذا الانفتاح على الوجود الملقى هناك لا يكون انفتاحاً أصيلاً إلا حين ينفتح على الماضي والمستقبل، ولا يعني هذا الاستغراق في الماضي بقدر ما يعني الكشف عن الإمكانيات المضيئة للماضي، والتي لا شك أنه يحملها. ويعني أيضاً – وكما سبق القول – أن الخطوة للوراء ضرورية لكي نتطلع للأمام ونستشرف المستقبل. فماذا عن المستقبل غير الأصيل؟

إن المستقبل غير الأصيل لا يستبق، ومن ثم لا ينفتح على إمكانيته المستقبلية ولا التي كانت" *إن المستقبل غير الأصيل له خاصية التوقع Gewärtigen*" [2]. والتوقع لا يملك أفقاً للرؤية، وإنما هو دائماً يتوقع. وحين يضع الموجود الإنساني نفسه رهن التوقع يجعل وجوده تحت رحمة ما يسوقه التوقع، ولا يكون بإمكانه درء ما يجيء به المتوقع منه من تهديد؛ فنحن مثلاً نتوقع أن يسود طقس بارد ممطر غداً دون أن يكون بإمكاننا أن نحول دون برودة الجو أو المطر، ، وكذا حين نتوقع أن تقوم الدول العظمى بدورها في عملية السلام في الشرق الأوسط أو حماية حقوق الإنسان أو حمل راية العدالة في العالم.

لكن التوقع ليس هو الحالة الوحيدة للمستقبل غير الأصيل. بل إنه يحوى في

---

(1) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 326.

(2) Ibid., P. 337.

جعبته أشكالاً أخرى ومنها الانتظار Erwarten *"إن الانتظار هو حالة لها أساس قوى في التوقع للمستقبل"* [1] ، وإن كانت أصالته تتضمن درجة أقل من التوقع؛ لأن الموجود الإنساني في حالة الانتظار يمارس نوعاً ما من الاهتمام بالموضوع أو الموجود الذي ينتظره.

أما الـ *"ماكان"* الأصيل فهو عند هيدجر التكرار؛ إذ يقول *"إن الـ "ماكان" الأصلي نسميه تكراراً Wiederholung"* [2] ، والتكرار هو العود الأبدي لنفس الشيء، أي استعادة الوقوف في المنفتح، أي الانفتاح على الوجود.

أما الـ *"ماكان"* غير الأصيل فهو النسيان.Vergessenheit[*] والنسيان بوصفه *"ما كان"* غير أصيل يتعلق بالوجود الأصيل الملقي، أي أنه إمكانية موجودة في وجود الموجود ولها أصالتها الوجودية كمكون سلبي. إن *"النسيان ليس لا شيء ولا هو خطأ التذكر، وإنما هو حالة تجاذبية إيجابية خاصة بـ(ما كان)"* [3]، بمعنى أن الموجود الإنساني يظل مرتبطاً بالماضي حتى حين ينساه، إنه قدره الذي يصاحبه أينما اتجه، والذي لا يمكنه أبداً أن يهرب منه، بل يجده وراءه أينما ذهب.

ويعبر هيدجر عن الحاضر الأصيل باللحظة Augenblick؛ يقول *" إن ما هو محتوى في الزمانية الأصيلة إذا ما كان حاضراً أصيلاً نسميه اللحظة"* [4]. فكيف تكون اللحظة تعبيراً عن الحاضر الأصيل؟ أليست اللحظة تمت بنسب أصيل للملاحظة التي قد ينظر إليها على أنها فعل سلبي غير أصيل ؟

بطبيعة الحال ليس الأمر كذلك، لأن هذا يعود إلى لغتنا العربية فحسب، أما كلمة اللحظة في اللغة الألمانية فهي مكونة من مقطعين؛ Augen وتعني عين، blick

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., P. 339.

(*) يستخدم هيدجر المصطلح Vergessenheit الذي يعني حرفياً النسيانية، وسوف يترجمه الباحث النسيان. وإذا كان هيدجر يستخدم Vergessen بمعنى المصدر النسيان فسوف يورد الباحث الكلمة الألمانية الاولى متى جاءت في السياق.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., P 338.

وتعني نظر، فهم، بصر. وإن كان هيدجر يقدم لها تعريفاً من خلال التواجد فيقول: *"إن التواجد اللحظي يزمن نفسه بوصفه امتداداً Erstrektheit قدرياً كلياً بالمعنى الأصلي، أي ديمومة مطلقة لنفسه"* [(1)]. فكأن اللحظة إذن هي بمثابة مداومة تلقي ما يلمح لنا عن نفسه بوصفه القدر الذي يملك وجودنا، إنه الوجود.

أما الحاضر غير الأصيل فهو الحاضر الذي يستغرق فيه الموجود الإنساني ويصبح كل همه أن يعيش الحاضر غير معنى بما كان (الماضي) أو بما سيأتي (المستقبل). ولا يفوت هيدجر أن يؤكد على أن التوقع والنسيان والانتظار بل والسقوط هي جميعاً مكونات أساسية لوجود الموجود الإنساني، بمعنى أنها إمكانيات يمكن أن يكونها. ولكنها غير أصيلة من حيث إنها مكون سلبى يمثل الحالة التي يكون فيها وجود الموجود الإنساني غير أصيل.

وإذا كان هذا شأن الأصالة وعدم الأصالة فماذا عن التاريخية ؟

4- الزمانية والتاريخية Zeitlichkeit und [(*)] **Geschichtlichkeit:**

تمتد حياة الموجود الإنساني بين نهايتين؛ الاولى هي الميلاد، والثانية هي الموت. والموجود الإنساني بما هو موجود زمانى متناه يحقق تاريخيته بين هاتين النهايتين؛ فالوجود الأصيل للموت الذي يكشف عن الزمانية والتناهي هو الأساس المتحجب لتاريخية الموجود الإنساني. فعلى أي نحو تتشكل تاريخية الموجود الإنساني؟ هل حياة هذا الموجود عبارة عن حشد للوقائع والأحداث التي تملأ ما بين النهايتين؟

يقول هيدجر صراحة: *"الموجود الإنساني لا يتواجد بوصفه مجموع الحقائق*

---

(1) Ibid., P 410.

(*) يرفض هيدجر كما سبق القول النظر إلى التاريخ على أنه العلم الذي يقيم دراسته على الوقائع الماضية إذ يقول إن التاريخ لا يحدث بوصفه وقائع أنظر: Heidegger, M., Über den Humnismus.Op. Cit. P. 81 والتاريخية صفة ما هو تاريخي للموجود الإنساني الزمانى.

الواقعيــة الراهنــة التــي تقــع بعــد بعــضها الــبعض، أو الحــوادث Erlebnissen المختفية" [1]، وإنما تتشكل حياة الإنسان بوصفها همّاً" *وبوصـفه همـاً فـإن الموجـود الإنساني يكون هذه الـ بين "Das zwischen* [2] والتي تمتد Erstreckt مـن الميلاد إلى الموت.

بيد أن الأساس الممكن للهم يجد وحدته في الزمانية، ومن ثم فإن حركة الموجود الممتدة بين الميلاد والموت يجب أن توضَّـح في أفـق الحالـة الزمانيـة لهذا الموجـود، إذ يقـول هيـدجر *"إن تحليـل التاريخية للموجـود الإنـساني يحاول أن يوضح أن هذا الموجود ليس زمانياً لأنه يقف في التـاريخ ؛ ولكــن على العكس إنه تـاريخي لأنـه يتواجـد ويمكـن أن يتواجـد لأنـه في أسـاس وجوده زماني"* [3]

ومن ناحية أخرى فإن الموجود الإنساني هو موجـود وقـائعي Facktisch، ومـن ثم فإن تاريخيته لا يمكن أن تحددها الوقائع المادية أو حتى الثقافة ومظـاهر التقـدم، أو عبر ما يحققه من إنجازات في فروع العلم المختلفـة؛ لأن الـربط بـين تـاريخ هـذا الموجود ومثل هذه الوقائع والحوادث يقوم على أساس مـن فهـم علاقـة الـذات / الموضوع، تلك الثنائية المتغلغلة في كـل شيء حتـى التـاريخ ولا يمكـن بـأي حـال تصور التاريخ على هذا النحو فإذا جاز لنا أن نصف الوقـائع الماضـية بأنهـا تاريخيـة فإننا لا نعرف لماذا لا ننعت بهذه الصفة نفسها الوقائع الحاضرة التي يجـب أن تحـدد التاريخ المستقبل والواقع أن هذا ما نفعلـه أيـضاً. فالـصحف لا يفوتهـــا أن تعلـن مقدماً أن هذا الحدث المعاصر أو المقبل سيكون حدثاً تاريخيـاً [4]، فكيـف ينبغـي أن نفهم الوقائع التاريخية من حيث أنها وقائع تخص الموجود الإنساني ؟ ، يقول هيدجر يجب *"النظر إلى وقائع التاريخ على أنها وقائع للوجود في العالم"* [5] ، لأن ثمة ارتباط

---

(1) Ibid., P. 274.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Heidegger, M., Sein , Op. cit. P.376.

(4) جوليفييه، ريجيس: المذاهب، المرجع السابق، ص 116.

(5) Heidegger, M., Sein , Op. cit. P.274.

ماهوى بين تاريخ الوجود وتاريخ الموجود الإنساني ، إذ يقـول هيـدجر *"إن تـاريخ الوجود يحمل ويحدد كل ظرف وكل موقف إنساني"* [1]

وفقاً لهذا الفهم وحـده يمكننـا أن نقـول: *"إن تاريخيـة الموجـود الإنـساني هـي تاريخيـة ماهويـة للعـالم، والتـي تنتمـي للتـزمن عـلى أسـاس الزمانيـة الأفقيـة المتجاذبة"* [2].

ولما كانت الزمانية الأصيلة تـزمن نفـسها أصـلاً مـن المـستقبل فكـذلك الحـال بالنسبة للتاريخية، فالتاريخية الأصيلة ما هي إلا الوقائع التي وقعت نتيجة للتـصميم المستبق، وبهذا المعنى وحده تكون التاريخية أصـيلة؛ إذ يـرى هيـدجر أن مـا قـدمناه حتى الآن في الوقائع الملقاة في التصميم المستبق يسمى التاريخية الأصـيلة للموجـود الإنساني[3].

وعلى العكس من ذلـك في التاريخيـة غـير الأصـيلة تختفـي التمدديـة الأصـيلة للمصير (وإذا كانت) التاريخية الأصيلة تقوم على الاستباق للحظة المتكـررة (فـإن) التاريخية غير الأصيلة تقوم على التوقع الذي يفهم الماضي من الحاضر[4].

وغني عن القول أن التاريخية التي يريد هيدجر أن يؤسسها هنـا تاريخيـة فرديـة، وكل الأحداث والوقائع التي تحدث إنما تكتـسب قيمتهـا التاريخيـة فقـط بوصـفها وقائع للموجود وليس بوصفها تاريخيـة في ذاتهـا، أي أنهـا تكتـسب تاريخيتهـا مـن الموجود.

ويحاول هيدجر الربط بين التاريخ والمصير Schiksal[*]. والمصير عند هيـدجر لا يفهم إلا انطلاقاً مـن الانفتـاح؛ إذ يقـول" *إن المـصيرية Schiksalhaft في انفتاحهـا*

(1) Heidegger, M., Über den Humnismus.Op. Cit. P. 54.

(2) Heidegger, M., Sein , Op. cit. P.274.

(3) Ibid., P.386.

(4) Ibid., P.391.

(*) يستخدم هيـدجر في التاريخيـة مـصطلح Schiksal ليعبر عـن المـصير الفـردى، بينـما يـستخدم كلمـة Geschick القدر العام ليعبر عن قدر الوجود.

التقليـدي التواجدي تفتح الموجود الإنساني بوصفه وجوداً للعالم على ما يقابلنا في الأحوال السعيدة وقسوة المصادفة" [1] ؛ فالموجود الإنساني وإن كان يـشكل تاريخه بانفتاحه على الوجود وباسـتباقه لذاتـه في التـصميم المـستبق لابـد أن يكـون أيـضاً عرضة لما يجابهه في المصير؛ ربما لأن التاريخ والمـصير ينتميـان إلى أصـل واحـد مـن حيث اللغة؛ فالتاريخ Geschichte والمصير Schiksal من وجهة نظر هيدجر يعودان إلى الفعل Geschehen.

وعلى أية حال، إذا كانت الزمانية قد أوضحت لنا – بغض النظر عـن اختلافنـا مع هيدجر أو اتفاقنا معه – الأنحاء التي يكون بهـا الموجـود كليـاً ولـه خـصوصيته الشديدة ومصيره الذي يجعله عرضة للانفتاح بين حـدى المـيلاد والمـوت؛ فقـد آن الأوان لنرى كيف يكون الزمان عند هيدجر أفقاً للوجود.

5- الزمان بوصفه أفقاً للحضور Anwesen [*]:

إذا كان هيدجر قـد رفـض اسـتخدام كلمـة المـاضي Vergangenheit التـي يعـود أصلها إلى الفعـل vergehen بمعنـى ينقـضي أو يـزول، وفـضل اسـتخدام التـصريف الثالث من الفعل Sein يكـون أو يوجـد Gewesen الـذي يعنـي *"ماكـان"* ليحـتفظ بمعنى الوجود أو الكينونـة حتـى في المـاضي، وقـام بتقـسيم كلمـة الحـاضر Gegen-wart[**] على هذا النحو ليعبر عن أصلها الذي تعود إليه، فـالمقطع الأول مـن الكلمـة يعني نحو أو تجاه، بينما المقطع الثاني من الكلمة يعني حفظ أو صيانة أو حراسة، وكأن الحاضر صيانة أو حراسة أو حفظ ظاهرتى الزمانية الأخـريين أي ماكـان والمـستقبل. كما قام بتقسيم كلمة المستقبل إلى Zu-kunft أي ما يقبل إلى؛ فقـد كـان هيـدجر يـسعى

---

(1) Ibid., P. 384.

(*) يستخدم هيدجر كلمة Anwesenheit التي تعني حرفياً الحضورية، ويستخدم أيضاً كلمـة Anwesen وتعني الحضور. واتباعاً لما سبق سوف يستخدم الباحث الكلمتين بمعنى الحضور وسوف يـذكر كلمـة Anwesenheit عند ترجمتها بالحضور، أو ترجمتها حرفياً إذا تطلب الأمر.

(**) انظر: Heidegger, M., Sein und zeit, Op. Cit, P.338.

من وراء ذلك في حقيقية الأمر إلى التقاط حدس لم يكن قد تكشف بعد بشكل كامل.

وإذا كان هيدجر قد قدم تأويلا للموجود الإنساني في الزمانية فقد كان عليه أن يقدم تأويلاً للنحو الذي به يكون الزمان أفقاً للوجود. وفي محاضرته *"الزمان والوجود"* - التي تعيد إلى أذهاننا عنوان الفصل الثالث من القسم الأول من كتاب (الوجود والزمان) قدم هيدجر تناولاً لمشكلة الزمان وعلاقته بالوجود.

فعلى أي نحو تكون العلاقة بين الزمان والوجود؟ ومن أين تكون نقطة البدء لتناول هذه العلاقة القديمة الأصيلة في نفس الوقت؟

يقول هيدجر: *"إننا نسمي الزمان عندما نقول إن كل شيء له زمانه، هذا يعني أن كل ما يوجد بالفعل وكل موجود يأتي ويذهب في الزمان المناسب"* [(1)]؛ فالربيع يأتي دائماً بعد الشتاء وقبل الصيف، والطيور لا تهاجر إلا في الخريف، والشيخوخة تأتي بعد مرحلة الشباب، والمرء لا يحيا إلا حياة واحدة. فكل شيء له زمانه تعني أن الموجود يبقى في الزمان بقدر ما يسمح له الزمان بالبقاء فيه، و*"ما يكون في الزمان ويعرض نفسه ويتحدد من خلال الزمان نسميه زمانياً zeitlich"* [(2)]، وهو ما يزول وينقضي بوصفه شيئاً. ؟ لكن ماذا عن الزمان ذاته؟ هل ينقضي مع الشيء الذي يزول؟ أم أن الزمان لا يتبدل ولا يتغير؟

إن اللغة عموماً لا تحدد بدقة ما إذا كان الزمان نفسه يمضي أم أن الموجود هو الذي يزول والزمان باقٍ.

والواقع أن *"الزمان الأصيل Eigentlich هو ماهوياً خارج نفسه... إنه وجود خارج ذاته ولذاته"* [(3)]، لكن كونه خارج ذاته لا يعني بأي حال من الأحوال أنه شيء ما، وإنما هو وجود خارج ذاته خالص وبسيط. فما حقيقته إذن؟

---

(1) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit, P.2.

(2) Ibid., P.3.

(3) Heidegger, M., Les Problémes fondaméntaux, Op. Cit, P. 321.

إن الزمان" *أمر ما Sache* [*] *ربما يكون موضوعاً للتفكير، ... لكنه ليس شيئاً زمانياً"* [1] ؛ إذ ليس بمقدورنا أبداً أن نقول إن الزمان موجود؛ لأنه لا يتعين ولا يتشخص، ونحن على أقصى تقدير نقول" *هناك Es gibt* [*] *زمان"* [2]؛ فعلى أي نحو يكون الزمان معطى؟ وكيف يعطي ؟ ومن الذي يعطيه؟ وعلى أي نحو يعطيه؟

إن ما يعطي في هناك Es gibt هو الزمان نفسه في خصوصيته، لكنه لا يعطي بوصفه شيئاً، وإنما بوصفه هبة، فمن الذي يهب الزمان بوصفه هبة ؟ إن ما يهب الزمان بوصفه هبة هو الضمير" هو" Es في قولنا هناك زمان. وعلينا إذا أردنا أن نعرف الزمان في خصوصيته Sein Eigen أن نفهم العطاء Das Geben في هذا الـ هو Es. لكن علينا في الوقت ذاته ألا نتعجل الإجابة، فما حقيقة الضمير هو Es الذي يهب الزمان؟ إنه يعبر عن ذلك الحضور الذي لا يغيب أبداً ولا يحضر مطلقاً، والذي يبقى الزمان نفسه هبة له. ولكي يتضح هذا – وحتى لا تتهم الفلسفة بأنها تأملات لرجال في أبراج عالية – علينا أن نبدأ من أمورنا الحياتية ولغتنا المستخدمة والتي تكشف عن إمكاناتها الثرية كلما اقتربنا منها بفهم؛ إننا نقول:*"أقيم الحفل في حضور in Anwesenheit جمع غفير من الضيوف"* [3]. ويمكننا أن نقول هذه العبارة بطريقة أخرى فنقول:*" أقيم الحفل في وجود imbeisein ... جمع غفير من الضيوف* [**]*"* [1]؛ فما الذي يمكن أن يعن لنا من هذا القول عن الزمان؟

(*) كلمة Sache تعني في اللغة الألمانية أمراً أو موضوعاً بالمعنى المعنوى وليس بالمعنى الذي عند كانط؛ لأن الموضوع عند كانط هو Objekt. كما أنها تختلف عن كلمة Ding التي تعني شيئاً؛ لأن كلمة Ding تطلق على الشيء المادى المتعين.

(1) Heidegger, M., Zeit und Sein. Op. Cit, P.4.

(*) التعبير Es gibt يعنى حرفياً هو يعطي، والضمير هو Es في اللغة الألمانية محايد، أي أنه لا يشير لا إلى المذكر ولا إلى المؤنث، ولا إلى العاقل ولا إلى غير العاقل، وإنما هو حالة لا مقابل لها في اللغة العربية. وسوف يستخدم هيدجر هذا التعبير ليشتق منه تنويعات مختلفة على الزمان على نحو ما سيتضح من العرض.

(2) Ibid., P. 5.

(3) Ibid., P. 10.

(**) يستخدم هيدجر التعبير in Gegenwart بمعنى في الحاضر، وهو تعبير غير مستساغ في اللغة العربية، لكنه مألوف في اللغة الألمانية.

إن الحديث عن الحضور بطبيعة الحال يستدعي الحديث عن الحاضر Gegenwart، فما إن يذكر الحاضر إلا أخذنا نفكر فيه انطلاقاً من الماضي Vergangenheit والمستقبل zukunft ، أي بوصفه الآن الحاضر في اختلافه عن الآن المتقدم Früher والآن المتأخر Später؛ فهل يمكن أن يفهم الزمان انطلاقاً من الآن والذي *" لا يكون ثلاثة أو مائة بل يكف لكي نفهمه أن نتصور اثنين: المتقدم والمتأخر"* [2]، بمعنى آخر هل يمكن أن تقرأ العبارة سالفة الذكر على النحو التالي: *"أقيم الحفل (في آن im jetzt" جمع غفير من الضيوف"* ؟[3] بطبيعة الحال لا يمكن ذلك، فهنا لا يكون الحاضر الذي نفهمه من معنى حضور الضيوف مماثلاً لمعنى الحضور الذي يتبدى من *"الآن"* ، ومن ثم فحين نتابع سبل الميتافيزيقا في التفكير فإننا في الحقيقة نسد الطريق أمام معرفة الزمان الأصيل.

والواقع أن *"الزمان المعروف بوصفه آنات متتابعة بعضها تلو البعض هو ما يعنيه الناس عندما يقيسون أو يحسبون الزمان."* [4]والزمان المحسوب أو المَقيس *"لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يقربنا زلفي من ماهية الزمان؛ لأنه لا يفهم الزمان إلا انطلاقاً من المكان، ومن ثم يتصور الزمان على أنه نقاط من الآنات. والفهم العام للزمان – المكان zeitraum بمعنى المسافة المقيسة بين نقطتي زمان ما هو إلا نتيجة للزمان المحسوب. ومن خلال الحساب يتصور الباروميتر (أداة قياس الوقت) الزمان خطاً"* [5]. وهو يفعل ذلك على هدى من تصور أرسطو، والذي من العجيب أن يظل التصور الوحيد حتى بداية القرن العشرين، وهو في نفس الوقت لا يعدو كونه تصور رجل الشارع للزمان.

فكيف إذن ينبغي أن نفهم الزمان ؟ إننا يجب أن نفهم الزمان بمعنى الحاضر

=

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Marten, Raine, Heidegger lesen, wilhelm Fint Verlag, München, 1991, P. 112.

(3) Heidegger, M., Ziet und Sein. Op Cit, P. 11.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

كأفق للحضور "*فما الذي يعنيه الحاضر كأفق للحضور؟ وما الأمر الذي نفكر فيه عندما نقول (حضور)؟*" [1] غالباً ما يستدعي تأملنا لمعنى الحضور معنى الدوام Währen، بيد أن الدوام قد يفهم من الاستمرار Dauern الذي يعود إلى التصور المألوف للزمان بوصفه انسياباً مطلقاً؛ فكيف نفكر إذن في الدوام؟

إننا يجب أن نفكر في الدوام بمعنى البقاء Verweilen، [*] صحيح أن الزمان يمر ويصير لكنه يبقى ليس بوصفه شيئاً ما أو موجوداً ما وإنما بوصفه البقاء الذي لا يتلاشى بيد أن الزمان لا يُفهم على أنه بقاء إلا من قبل الإنسان وهنا يتبدى دور الإنسان؛ ومحواريته في مفهوم الزمان إلى الدرجة التي قد تدفعنا إلى تحويل السؤال "*ما الزمان ليصبح السؤال من الزمان*" [2]، لأن الزمان على نحو ما يفهمه هيدجر هو الزمان الإنساني والإنسان هو وحده الموجود الزماني.

ومن ثم فإن" *الزمان لا يعطي بدون الإنسان*" [3]، كما أن الحاضر هو حاضر الإنسان والحضور هو الآخر ينسب إلينا" *والإنسان يقف في دنو Angang الحضور Anwesenheit، بل إنه هو الحضور بوصفه المستقبِل للهبة التي تعطى في هناك Es gibt*" [4]، وما لم يكن الإنسان على الدوام مستقبلاً للهبة" *فلن يصل أبداً إلى فهم معنى الهبة من العطاء*"، وعندئذ"*لن يكون الإنسان هو الإنسان Der mensch wäre nicht der mensch*" [5]. إذ الواقع أن الإنسان وإن كان يقترب من فهم الزمان عندما يقول (ليس لدى وقت) [6] أي يفهم الزمان على أنه ملك له، فإنه في اللحظة ذاتها قد ينظر إلى ساعته ويقول :"*إنها الآن الساعة الثانية عشرة والنصف ظُهراً*"،

---

(1) Ibid., P. 12.

(*) هل يعني وصف هيدجر للزمان بأنه يفهم من الحضور ومن البقاء ويرتبط بهما أن هيدجر قد عدل عن رأيه في كون الزمان متناهياً كما سبق أن قال؟

(2) Heidegger, M., Der Begriff der Zeit, Op. Cit, P.20.

(3) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit. P.17.

(4) Ibid., P. 12.

(5) Ibid., P. 13.

(6) Heidegger, M., Der Begriff der Zeit, Op. cit, P. 15.

ومن ثم ينظر إلى الزمان على أنه شيء منفصل عنه فهل لا يخون الإنسان نفسه على هذا النحو؟

بيد أننا إذا ما عدنا إلى الحاضر لنلقى عليه مزيداً من الضوء فستكتشف أن الحاضر وإن كان حاضر الإنسان فهو أيضاً الحاضر Anwesend أي ما هو واقف في اللاتحجب أي ما هو مكشوف من الزمان، وما ينتمي إلى الحضور، وهو ما نستشعره ونحياه دون أن يكون بإمكاننا أن نقبض عليه أو أن نوقف سعيه الحثيث نحو تكريس الحضور، والذي هو في نفس الوقت أفقه الذي انتزع من تحجبه ليكون ظاهره الذي يومئ إليه، ويكشف عنه، أي عن الحضور، وهو أخيراً تجلي الزمان الذي يكشفه لا بوصفه منعزلاً عن بعديه الآخرين، وإنما الحاضر لكي يكون حاضر الحضور يفتح نفسه على البعد الأكثر ثراءً ليمده بالإمكانية الدائمة لما يجيء أي المستقبل ولكي لا يعزل نفسه عن أصله ينفتح على *"ماكان"* أي الماضي، ومن ثم يحقق الأصالة والمعاصرة والاستشراف، وإذا كان هذا عن الحاضر فماذا عن الحضور؟

وإذا أردنا أن نعرف الحضور فعلينا أن نفهم أنه *"ليس بالضرورة كل حضور حاضراً؛ لأن الحضور أمر نادر"* [1]. إنه من الممكن تماماً أن يكون الحضور غياباً، و*"الغياب شأنه شأن كل حضور ينسب إلينا دائماً"* [2]. فكيف ينسب الغياب إلينا؟ وكيف يكون الحضور غياباً؟

إن نسب الغياب إلينا بمعنى *"ليس بعد حاضراً* Gegenwärtigen *في نمط حضور بمعنى ما يصل إلينا* *auf – uns – zukommens"* [3]، أي أن الغياب الذي ينسب إلينا هو المستقبل الذي لم يصل إلينا بعد والمستقبل الذي لم يأت إلينا بعد *"بوصفه ليس بعد حاضراً يمتد، وفي نفس الوقت يجيء ما لم يعد حاضراً، أي الـ*

---

(1) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit. P.14.

(2) Ibid., P. 13.

(3) Ibid., Loc. Cit.

"ماكان"، بل ويمتد الماكان للمستقبل نفسه" [1]، وهـذا يعنـي ببـساطة أن *"غيـاب ماكـان (أي المـاضي) كغيـاب المـستقبل يظـل نمطـاً للمجـيء في الحـضور الـذي يواجهنا"* [2] وإذا كانت أبعاد الزمان الثلاثة تحضر في الحضور *"فلـيس مـن الممكـن إسناد هذا إلى الحاضر وحده"* [3]؛ لأن كلاً منهم يحضر على طريقته المميزة من خلال علاقته بالحضور، والذي بما هو ذاته يكون غياباً، وإن كـان مـن الـصحيح أيـضاً أن خاصية التبادل تمتد لكل منهما وتجيء في نفس الوقت للحاضر [4].

وإذا ما انتبهنا إلى تعبير (في نفس الوقت Zugleich)، هذا التعبير الـذي قلنـا إنـه من الواجب حذفه إذا أردنا أن نقف على الفهم الأصيل لمفهوم الزمـان عنـد كـانط؛ فسوف نجد أنه لا غنى عنه لفهم العلاقة بين المستقبل وما كان والحاضر *"إننا نقول (في نفس الوقت) ونتحدث عن امتداد لبعضه الـبعض Sich -Einander-Reichen – من المستقبل وماكان والحاضر، هذا يعني وحدتهم الخاصة بخاصـية الزمـان"* [5]. *فكيـف يمتـد المـستقبل وماكـان والحـاضر لبعـضهم الـبعض؟ إن كلمـة الامتـداد Reichen الألمانية "تعني حرفياً مدّ، أي العرض بمعنـى العطـاء في حركـة تمـدد إلى الأمام والتي تحيل إلى فكرة قدرة ممتدة لسيطرة... الزمان. وكلمة Reichen هي مـن نفس جذر الكلمة اللاتينية Reg التي أعطت dirigere, Rex"* [6]

وعلى هذا فالامتداد هنا هو الامتداد الذي يتـيح للحـضور أن يحـضر وأن يهـب هبته. وعبر هذا الامتداد وحـده *"تتأسـس وحـدة أبعـاد الزمـان الثلاثـة في مـرور zuspiel كل منهم لكل منهم"* [7]. لكن هذا المرور الـذي يمارسـه المـستقبل وماكـان

)1 (Ibid., P. 14.

(2) داستور، فرانسواز: هيدجر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامى أدهم، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، بيروت: 1993، ص 133.

(3) نفسه: ص 134.

(4) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit. P.14.

(5) Ibid., Loc. Cit.

(6) داستور ، فرانسواز : المرجع السابق ، ص 133.

(7) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit. P.14.

والحاضر "يبدو وكأنه البعد الرابع لهم، ليس فقط وكأنه، بل إنه في حقيقة الأمر كذلك؛ فالزمان الأصلي Eigentliche ذو أربعة أبعاد" [1].

وهذا البعد الذي يعد البعد الرابع "إذا ما تأملنا حقيقته ملياً فسوف نجد أنه في حقيقة الأمر البعد الأول، هذا يعني أنه الامتداد المحدد للكل" [2]؛ لأنه يقرب المستقبل وماكان والحاضر لبعضهم البعض، لذلك فهو في حقيقة الأمر "المبدئ Anfänliche، وبالمعنى الحرفي الامتداد المبدئي An- fangend-Reichen، والذي فيه تتأسس وحدة الزمان الأصيل، أي القرب القريب، أي القرابة Die Nähende Nähe, Nahheit" [3].

لكن الامتداد وإن كان يقرب هذه الأبعاد الثلاثة من بعضها البعض فإنه في نفس الوقت يبعدها عن بعضها البعض؛ "لأنه يبقى ماكان مفتوحاً، ومن ثم فإنه يمنع verweigert مستقبله بوصفه حاضراً" [4]. كما أنه "يبقي ما يجيء Ankommen من المستقبل مفتوحاً بأن يحبسه vorenthält أن يأتي في الحاضر. ومن ثم فإن القرب القريب له خاصية المنع والحبس" [5]. وهو يمنع ويحبس ليبقى كل بعد على ذاته، ولكي يجعل الحضور حضوراً؛ فالمنع والحبس إذن يفهمان لا على أساس الرفض الهادف للفرقة بل على أساس الوحدة المكرسة للحاضر كأفق للحضور؛ إذ "الحاضر خاصية أساسية للزمان. والوجود يفهم بوصفه حضورية من الحاضر، أي أن الوجود يفهم من الزمان ... (بمعنى أن) توضيح هيدجر يسير ببساطة تامة على النحو التالي: الوجود - الحضور - الحضورية - الحاضر - الزمان" [6].

وبناءً على ذلك فإن الزمان هو حضور الحاضر وهبة العطاء "إن العطاء يعطي

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

(6) Martin, Raine, Op. cit, P. 218.

الزمان ويتحدد من قرب المانع الحابس" [1]، أي من أفق الحاضر الـذي يمتـد، ومـن ثم فإن *"العطاء في هناك زمان Es gibt zeit يتضح بوصفه الامتـداد المنـير لحيـوزات البعد الرابع"* [2].

الزمان إذن هو الامتداد الذي يحدث الانفتاح في الوجود، وبالتالي" *يبدو الزمان الأصيل بوصفه هو Es وهو ما نـسميه عنـدما نقـول : هنـاك وجـود Es gibt Sein، والقدر الذي فيه يعطي الوجود يتأسس في امتداد الزمان"* [3]. فلا مندوحة إذن عـن فهم الزمان بمعزل عن الحـضور، أي عـن الوجـود؛ إذ يقـول هيـدجر :*"الوجـود والزمان يبحث الواحد منهما في الآخر ويمزج الواحـد مـنهما في الآخـر . . . إننـا لا نتساءل أبداً عن الوجود بمفرده ولا عن الزمان بمفرده، ولا نتحـرى عـن الوجـود ولا عن الزمان ولكن عن انتمائهما المتبادل وعلاقتهما الداخلية وما ينبثق منهما"* [4] فما الوجود؟

(1) Heidegger, M., Zeit, Op, Cit, P. 16.

(2) Ibid., P. 17.

(3) Ibid., P. 18.

(4) Heidegger, M., De L'essence de la liberete humaine, P. 119.

الفصل الرابع

البحث في الوجود بما هو وجود

تمهيد

أولاً - الوجود بوصفه لا شيء

1- تعريف الشيء

2- ما اللاشيء؟

ثانياً - الوجود بوصفه حضوراً وعطاءً

ثالثاً - تحويرات أخرى على الوجود

1- الوجود والصيرورة

2- الوجود والظاهر

3- الوجود والتفكير

4- الوجود والواجب



تمهيد:

أما وقد انتهى هيدجر من بحث الموجود الإنساني باعتباره مطلباً ضرورياً قبل السؤال عن الوجود، وانتهي من تناول الزمان بوصفه أفقاً متعالياً للسؤال عن الوجود؛ فلم يبق أمامه سوى السؤال عن الوجود ذاته.

وإذا كان أرسطو يقول فيما يورد هيدجر: *"إن ما بحث عنه منذ القدم، ولم يزل يبحث عنه الآن، وسيبحث عنه إلى الأبد دون أن نقترب منه أبداً هو ما الوجود؟"* [1]؛ فإن علينا أن نسأل نفس السؤال، هذا السؤال الذي يظل دائماً أبداً نبعاً أصيلاً للفلسفة والتفلسف.. ما الوجود؟

والواقع أن تعريف الوجود ذاته أمر يكتنفه الكثير من الصعوبات، بل إن تعريف الوجود هو *"بالضرورة أمر عسير للغاية"* [2]. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن الوجود ذاته *"ليس له حد، وليس له رسم، إذ هو أبسط المعاني وأعمها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعي يميزه من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود. وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به"* [3].

ورغم أن الوجود يوصف بالبساطة الشديدة والعمومية المطلقة والجلاء من حيث ذاته على نحو ما قال أرسطو: *"إن الوجود هو الأجلي من حيث ذاته، إنه يظهر دون مراعاة لما إذا كنا نلمحه أم لا"*، بل والقرب منا على نحو لا يدانيه قرب آخر؛ إلا أننا لم نلتفت إليه أبداً، ولم يسترع انتباهنا؛ *"لأن الطريق إلى القريب بالنسبة*

(1) هيدجر، مارتن: ما الفلسفة؟، المرجع السابق، ص 61.

(2) فال، جان: المرجع السابق، ص 70.

(3) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مادة: وجود.

لنا نحن البشر هو في كل زمان الأبعد، ولأجل ذلك فهو الأصعب"[1].

ومن ثم فنحن على الدوام نسلك الطريق الأسهل، فنولى قبلتنا صوب الموجود وننسى الوجود. ولعل السبب في ذلك يرجع أيضاً إلى أن الموجود شيء ظاهري بالنسبة لنا ومكشوف في نور الوجود، وبإمكاننا جميعاً أن نقبض عليه بكلتا اليدين، وأن نلمسه ونحسه ونشمه، بينما الوجود الذي هو النور ذاته منعم بالخفاء والتحجب، إنه لا يحضر أبداً. ولعل ذلك هو ما دفع هيدجر في بداية حياته الفلسفية إلى القول بأن: *"الوجود هو في كل مرة وجود الموجود"*.

وإذا كان هيدجر قد أعطى في كتابه (الوجود والزمان) الأولوية للموجود الإنساني، وظل يعتبره حتى نهاية حياته هو وحده الذي يخصه الوجود دون سائر الموجودات بانكشافه فإن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن الموجودات الآخرى لا تكشف عن نور الوجود؛لأن كل موجود لا يتبدى ولا يظهر إلا في نور الوجود، ومن ثم فإنه يظل مرتبطاً بهذا النور طالما كان موجوداً. وعلينا إن أردنا أن نلتمس نور الوجود أن نبدأ الطريق من كلمة الوجود ذاتها.

إن كلمة الوجود Das Sein من حيث هي كلمة من كلمات اللغة" *تتطابق مع كلمة الذهاب Das Gehen ، والسقوط Das Fallen، والحلم Das Träumen. وهذه الكليات اللغوية أسماء مثل الطائر Der Vogel، والبيت Das Haus، والشيء Das Ding"*[2].

وإذا كانت الفئة الثانية من هذه الكلمات أسماء مشتقة من الأفعال[3] فإنها لا يمكن أن تقوم هي بذاتها كفعل. أما الفئة الاولى منها والتي تنتمي إليها كلمة الوجود Das Sein فإن بإمكاننا بمجرد استبعاد أداة التعريف Das – التي تعد بمثابة النور الذي ينتشل الكلمة ويجعلها تقف واضحة بنفسها – أن نجعلها فعلاً.

---

(1) Heidegger, M., Glassenheit, Op. Cit, P. 23.

(2) Heidgger, M., Einführung, Op. Cit, P. 54.

(3) تعود كلمة البيت في اللغة العربية إلى الفعل بات، يبيت، بياتاً، وكلمة الطائر إلى الفعل طار، يطير، طيراناً، وكلمة الحُلم إلى الفعل حُلم، يحلم، حُلماً؛ وهذه إمكانية لا تتيحها اللغات الأوروبية مثل العربية.

لكنْ إذا كانت كلمة مثل كلمة الذهاب Das Gehen حين تحول إلى فعل تصبح قصراً على فعل معين يقوم به الموجود الإنساني وهو الفعل الذي يدل على ذهابه إلى ولما كانت أفعال الإنسان كثيرة فإن ألفاظ اللغة المعبرة عنها تتعدد مسمياتها، ويظل كل فعل مرتبطاً بسلوك ما.

أما كلمة الوجود فإنها تنفرد من بين تلك الكلمات بميزة لا تقاربها فيها كلمة؛ إنها تنشر أنوارها في كل موجود؛ فنحن نقول : إن الله يوجد[1] في كل مكان، الأرض تكون في الفضاء، الإنسان يوجد للموت، الفلاح يوجد في الحقل ، قاعة المحاضرات تكون في الجامعة، الكأس يكون من الفضة، الكتاب يكون كتابي، ميناء الإسكندرية يكون في مصر، العدو يكون في تقهقر، الكلب يكون في الحديقة، فوق كل قمة يكون هدوء über Allen Gipfeln ist Ruh ، وفي كل حالة من هذه الحالات يكون للكلمة يوجد / يكون ist[2] معنى مختلف؛ ففي جملة الله يوجد يعني الفعل أن له وجوداً حقيقياً. والأرض تكون في الفضاء يعني أنها باستمرار هناك ويمكننا أن نعاينها. والإنسان يوجد للموت يعني أن حياته تتساقط لحظة بلحظة وأنه يحيا موته. والفلاح يوجد في الحقل أي أنه ذهب إلى الحقل ويقيم هناك. وقاعة المحاضرات تكون في الجامعة يعني أنها موجودة في مكان ما من الجامعة. والكأس يكون من الفضة أي أنه مصنوع من الفضة. والكتاب يكون كتابي أي أنه يخصني.... والكلب يكون في الحديقة أي أنه يجرى في الحديقة[3].[4] فما الذي نستشفه من كل هذا ؟

---

(1) نحن نقول : إن الله موجود، وهذا تعبير في حقيقة الأمر خاطئ حتى لو اعتبرنا أن الله موجود له ما يميزه؛ لأنه في النهاية يظل موجوداً يمكن أن نلتقى به كسائر الموجودات. وليس من بين أسماء الله الحسنى اسم الموجود، وإنما الواجد.

(2) يجب أن نلاحظ أن كلمة الوجود Das Sein في اللغة الألمانية تشير إلى الوجود والكينونة في نفس الوقت وهي اسم وفعل. وينطبق هذا على فعل الكينونة في سائر اللغات الأوروبية. أما في لغتنا العربية فيظل فعل الكينونة في الغالب الأعم مضمراً لا يذكر، وهذا يعكس بشكل ما غياب الوجود حتى على مستوى اللغة عندنا، بل هذا مما تقتضيه بلاغة الخطاب !!!

(3) تصرف الباحث في الاقتباس؛ حيث أتى بأمثلة تتلاءم مع واقعنا ولغتنا.

(4) Heidegger, M, Einführung Op. Cit, P.89

إن الوجود حتى على مستوى الحديث واللغة ينشر نوره في كل أمر من الأمـور، ويتخلل حتى حركات الكلب اللاهية. بل إن الوجود ذاته "*طفل يلهو*" كـما يقـول هيراقليطس. فأين يمكننا أن نعثر على الوجود؟ و"*هل يمكننا أن نرى الوجود مثلما نرى اللون والنور والظلام؟ وهل يمكننا أن نـسمع أو نـشم أو نـستمرئ ونتـذوق الوجود؟*"[1]. وطالما أن "*الموجود يعطـي معلومـة كافيـة عـن الوجـود*"[2] أفـلا نقترب من موجود بعينه علنا نلتقي فيه بالوجود؟

هذه مثلاً "*ساعة جامعة القـاهرة*" التـي تـشرئب إليهـا أعناقنـا، وتتطلـع إليهـا عيوننا في كل مكان من أنحاء الجامعة لتخبرنا عن الوقت. وهي تعلن عن وجودهـا بدقاتها المتواترة التي تطرق أسماعنا بين الحين والحين، بإمكاننـا جميعـاً أن نعاينهـا في أي لحظة نشاء، إنها موجودة بجوار قبة الجامعة خلف الباب الرئيـسي للجامعـة وفي مواجهة الشعلة. وإذا سأل سائل: أين "*ساعة جامعـة القـاهرة*" ؟ أمكننـا أن نـشير إليها ها هي ذى. إنها توجد ist في قلب الوجود، إنهـا ظـاهرة للعيـان، فـأين عـسانا نحصل فيها على الوجود؟ هـل يقبـع الوجـود في مكوناتهـا الداخليـة ؟ إننـا إذا مـا فحصنا مكوناتها فسوف نجد مجموعة التروس النحاسية والمسامير والأذرع المعدنية والجـرس النحـاسي والعقـربين وعلامـات تقـسيم الـدائرة الموجـودة أعـلى المبنـى الخرسانى المقام للساعة على هيئة الـبرج، فـأين نجـد في هـذه المكونـات مـا نـسميه الوجود؟ إننا مهما دققنا النظر وأطلنا التأمل والتدبر لن نعثر عـلى ضـالتنا المنـشودة؛ لأن الوجود لا يمكنه أبداً أن يكون موجوداً؛ إذ لو كان كذلك لما استحق أن نـسميه الوجود. فما شأن يكون ist التي أظهرت الوجود بوصفه مـتخللاً في كـل موجـود، هل خدعتنا؟

نعم، إن الـ يكون ist تخدعنا، فهي وإن كان من غير الممكن معاينتها على نحو ما نعاين الموجود، وتضن علينا بهذه المعاينة ليس من حيث ذاتها وإنما من حيث طريقـة فهمنا للنحو الذي تنشر به أنوارهـا في الموجـودات، إلا أنهـا في نفـس الوقـت هـي

---

(1) Ibid., P.37.

(2) Heidegger, M., Die Metahphysik, Op. Cit, P. 399.

"الوفرة Richtum، وفي هذه الوفرة يتحدث وجود الموجود" [1]. كما أن الوجود ذاته ومن حيث هو التحجب الذي يظهر على خلفيته كل ما يظهر و*"يهب نفسه في ماهية الحقيقة الواقعية"* [2]. فعلى أي نحو تُرى يهب الوجود نفسه في الموجودات؟ أيكون مفهوماً عاماً لها على نحو ما تكون كلمة كائن حى جنساً عاماً للإنسان والحيوان والنبات، ومن ثم يمكن اعتبار الإنسان مثلاً للوجود بنفس الدرجة التي يكون بها مثلاً للكائن الحى؟

لا شك أن*" الوجود هو الأكثر عمومية"* ، لكن لا يمكن اعتباره جنساً عاماً على نحو ما يكون مصطلح الكائن الحى جنساً عاماً لكل الكائنات الحية؛ لأننا يمكن أن نتكلم عن أجناس متعددة، إلا أن هناك وجوداً واحداً، وفي هذا الصدد يقول هيدجر: (في معرض حديثه عن ما لا يغيب أبداً أي وجود عند هيراقليطس) *" من الضروري أن نؤكد أنه ليس جنس الأجناس الذي تندرج تحته أنواع مختلفة من المجالات، إنه ذلك الذي يمكن التعبير عنه بأنه أشبه بالمكان الذي يضم كل ما يمكن أن ينتمي إليه"* [3] .

ولقد شكك أرسطوطاليس الذي وضع أسس علم الوجود في أن تكون عمومية الوجود مماثلة لعمومية الجنس العام، وعلينا أن نعى تماماً أنه فيما يتعلق باعتبار الوجود اسماً عاماً أن*" الاسم وما يسميه شيء فريد"* [4]. إنه أمر ما يظل من العسير علينا أن نمسك به أو أن نراه أو نلمسه أو نحسه أو نعاينه، وإن كان هو في الوقت ذاته النور الذي يظهر فيه كل موجود بما هو موجود، أو بتعبير هيدجر *" يظهر الموجود بما هو موجود في نور الوجود"* [5]. وبما أنه النور الذي يظهر فيه كل موجود - بما في ذلك النور الذي نستخدمه لينير لنا ظلمة الليل بوصفه موجوداً يمكن أن نعاينه أيضاً - فإنه يظل على الدوام الحضور الذي لا يحضر أبداً.

---

(1) Heidegger, M., Grundbegriffe, Gesamtausgabe, Band51, P. 49.

(2) Heidegger, M., Die metaphysik, Op. Cit, P. 420.

(3) هيدجر ، مارتن : إليثيا هيراقليطس، الشذرة السادسة عشر، ترجمة: عبد الغفار مكاوي (ضمن كتاب "نداء الحقيقة") ص 394.

(4) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P.81.

(5) هيدجر ، مارتن : العود إلى أساس الميتافيزيقا ، المرجع السابق ، ص . 78.

وحين نفهم الوجود بوصفه كذلك نفهم ما قاله أرسطو من أننا لن نقترب منه أبداً، وإن كان هو في نفس الوقت أقرب إلينا من كل قريب. وهذا القريب الذي لا يدانيه في القرب منا شيء هو الاولى الذي يتمتع بالأولوية والأسبقية المطلقة على كل موجود.

وكلمة الاولى Apriori هنا يمكن أن تفهم بمعنيين:

الاولى في ترتيب التتابع الزمني ..، والاولى بمعنى أن الوجود يسكن west والموجود يوجد[1]. ولكي يوضح هيدجر هذه الأولية ضرب مثلاً بالتشابه Die gleichheit في الألوان، فعندما نرى شيئين ونقول إنهما متشابهان فإننا نؤسس قولنا على رؤيتنا للون في الشيءين دون أن نلتفت للتشابه ذاته. وما لا نلتفت إليه هو في الحقيقة ما يتيح لنا أن نعرف الشيءين المتشابهين. غير أننا لا يجب أن نفهم التشابه على أنه تصور ما، وإنما هو أمر ما له وجود قبلي. لكن *"التشابه والوجود المتشابه، بل وكل وجود بالنظر إلى الموجود يكون متأخراً وليس أولياً؛ لأن الموجود هو أول ما يعطي لنا به gegeben، وهو الذي يجابهنا في كل مرة، أما الوجود فإنه يتأخر ويعطي أولية الظهور للموجود"* [2]، غير أننا حين نحاول التماس تعريف للوجود عبر التشابه ربما ننقص من قدره، أوَلم يرفض هيدجر أن يكون الوجود اسماً مشابهاً في نقده لأرسطو ؟

لكن أليس من الممكن أن يكون كل ما نصفه بهذه الصفات ولا نكف عن البحث عنه ولا ننعم منه بشيء هشيماً وقبض الريح؟ أليس من الممكن أن تكون كلمة الوجود فارغة؟ ألم يكن نيتشه محقاً حين قال: *"إن الوجود هو الدخان الأخير لواقع متبخر؟"* [3] أم أن نيتشه كان ضحية الخطأ والإهمال الطويل اللذين تعرض لهما البحث في الوجود؟ والواقع أن نيتشه كان ابناً لعصره، وحال عصره - بل وكل تاريخ الميتافيزيقا - نسيان الوجود وإهمال السؤال عنه.

---

(1) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 217.

(2) Ibid., PP. 13 – 16.

(3) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 39.

بيد أن هذا لا يمنع أن الوجود هو الفراغ. فهل حقاً يكون الوجود هو الفراغ الموحش الذي لا يسمن ولا يغني من جوع ؟ من الصحيح أن" *الوجود هو الأكثر فراغاً ، لكنه في نفس الوقت الفيض überfluß*" [1] ؛ فكيف يتسنى لنا أن نفهم الوجود على أنه كذلك؟

لكي يمكننا أن نفهم ذلك ينبغي علينا أن نفهم أن"*الوجود من الصعب العثور عليه، ويكاد يكون مثل اللاشيء، بل من الصحيح أنه في النهاية كذلك*" [2]. ومن ثم فإذا أردنا أن نلقى مزيداً من الضوء على الوجود فربما يتسنى لنا هذا من خلال معرفة ما هو مثل الوجود ، أعني اللاشيء؛ فما اللاشيء؟

أولاً - الوجود بوصفه لا شيء Nichts :

1- تعريف الشيء:

قبل أن نعرف اللاشيء ينبغي علينا أن نعرف الشيء؛ فما الشيء؟

"*الشيء لغة :اسم لما يصح أن يُعلم أو يحكم عليه أو يخبر عنه. والظاهر أنه مصدر بمعنى اسم مفعول من شاء*" [3]. و"*شئت الشيء أشاؤه شيئاً ومشيئة ومشاءة ومشاية : أردته. والاسم الشيءة. والشيء معلوم. قال سيبويه حين أراد أن يجعل المذكر أصلاً للمؤنث: ألا ترى أن الشيء مذكر وهو يقع على كل ما أخبر عنه*" [4].

وإذا كان هذا هو تعريف الشيء لغة؛ فماذا عن التعريف الاصطلاحي؟

يقول ابن سينا:" *الشيء لا يفارق لزوم معنى الموجود إياه البتة، بل معنى الموجود يلزمه دائماً، لأنه يكون موجوداً في الأعيان أو موجوداً في الوهم والعقل.*

---

(1) Heidegger, M., Grundbegriffe, Op. Cit, P. 49.

(2) Heidegger, M., Op. Cit, P.39.

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة: شيء.

(4) ابن منظور : لسان العرب، مادة : شيء.

فإذا لم يكن كذلك لم يكن شيئاً" [1]. ويقول الإيجي: " الشيء عندنا الموجود، وقال الجاحظ والبصرية هو المعلوم[2].

وإذا كان هيدجر قد خصص دراسة للسؤال عن الشيء، وألقى محاضرة بعنوان الشيء Das Ding" نشرها في كتابه (محاضرات ومقالات)؛ فعلى أي نحو عرفه؟

يقول هيدجر :"السؤال عن الشيء سؤال قديم، ويكتسب جدته باستمرار عندما نعيد طرح السؤال عنه. فما الذي نفكر فيه عندما نسأل ما الشيء؟ إننا نعني بالشيء قطعة خشب، حجر، سكين، ساعة، كرة، حاجز، مسمار.." [3] ولا شك أن "الحجر الملقى على قارعة الطريق شيء، وكوم التراب في الحقل شيء، والجرة شيء والبئر المحفور على جانب الدرب شيء (ومن الواضح) أن الناس تطلق الاسم شيء على ما لا يحصى، وما لا يظهر، مثل هذا الشيء أي الذي لا يظهر هو بالطبع الشيء في ذاته عند كانط إنه كلية العالم، بل وحتى هو الله نفسه" [*][4].

ومن الملاحظ هنا أن ثمة تداخل بين الفهم العام والتعريفات الاصطلاحية في تعريف الشيء، لأن الميتافيزيقا الغربية تطلق لفظ الشيء على كل ما هو موجود، "وبالإجمال فإن كلمة الشيء تسمى هنا بإطلاق جميع ما ليس لا شيء" [5]، حتى الشيء في ذاته.

من الواضح أن هذه التعريفات تشير إلى أننا نفهم الشيء بمعنيين:" معنى ضيق، ومعنى واسع، الشيء بالمعنى الضيق المحسوس والمرئي إلى آخره، أي أنه هو الموجود الغفل. والشيء بالمعنى الواسع يعني كل أمر تخبر عنه أنه كذا وكذا، أي أن الشيء هو ما يقع في العالم، بل والحوادث والأحداث" [6].

---

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة: شيء.

(2) الإيجي: المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة : د – ت)، ص 56.

(3) Heidegger, M., Die Frage Nach, op. Cit, P. 3.

(*) اعتمد الباحث في عرضه لاصطلاح الشيء إلى حد ما على عرض عبد الغفار مكاوي لمقال "ما الشيء" في كتابه "مدرسة الحكمة".

(4) Heidegger, M, Der Ursprung der Kunstwerk, Op.Cit, P. 10.

(5) Ibid., P.11.

(6) Heidegger, M., Die Frage Nach, Op. Cit, P.40.

بيد أن استخدام كلمة الشيء على هذا النحو سواء من قبل الفهم العام أو الميتافيزيقا تكسبها عمومية تفتقر للتحديد والدقة، فإن كان بإمكاننا أن نطلق كلمة الشيء على كل ما هو موجود *"فإننا نخجل أن نسمي الله شيئاً (كما أن) الإنسان ليس شيئاً"* [1]، وليس الأمر وقفاً على المجال الإنساني والإلهي فحسب، بل إننا في مجال المعنويات لا يمكننا أن نفعل ذلك أيضاً إذ *"لا يمكن أن نعتبر الموقف والخُلق Gesinnung الذي نسلكه في مناسبة معينة أو نتخلى عنه شيئاً"* [2]، كما أننا حتى في مجال الكائنات الحية لا يمكننا أن نعتبر الإبل في المراعي والأسماك في البحار والعصافير على الأشجار أشياء، بل وحتى لا يمكننا أن نطلق كلمة الشيء على الأدوات كالساعة والقلم والنظارة وما إلى ذلك *"والأقرب إلى المعقول"* أن نعتبر *"الحجر وكوم التراب وقطعة الخشب أشياء أي ما هو بلا حياة... ومن ثم فإننا عدنا من المجال الأوسع الذي فيه كل حاجة alles تكون شيئاً، أي أن الشيء das Ding = (الشيء غير الحي) Res = الكائن Ens = الموجودات Seiendes، وعدنا أيضاً من الأشياء السامية والأخيرة إلى المنطقة الضيقة للأشياء المجردة"* [3]، فما الذي تعنيه كلمة مجردة هنا؟، *"إن كلمة مجردة قد تعني الشيء المحض، أو الشيء البسيط ولا مزيد، إن الأشياء المجردة ... تعتبر هي الأشياء الأصيلة"* [4]

لكن أين عسانا نجده شيئية الشيء التي تعد - من وجهة نظر هيدجر السبيل الممكن لمعرفة الشيء — وما السبيل إليها؟، بل بالأحرى ما الشيء؟، وهل أفلحت التفسيرات المختلفة التي قدمتها الميتافيزيقا الغربية للشيء في الوقوف على ماهيته؟

إن الميتافيزيقا الغربية بشكل عام ابتداءً من أفلاطون وأرسطو تنظر إلى الشيء على أنه حامل الصفات، وتاريخ الميتافيزيقا الغربية حافل بالأدلة على ذلك فها هو ديكارت يقول: *"هذه قطعة من شمع العسل لقد أخذت لتوها من الخلية فلم*

---

(1) Heidegger, M, Der Ursprung der Kunstwerk, Op.Cit, P. 11.

(2) Heidegger, M., Die Frage Nach, Op. Cit, P.3.

(3) Heidegger, M, Der Ursprung der Kunstwerk, Op.Cit, P. 11.

(4) Ibid., P.11.

تذهب عنها بعد حلاوة العسل ... ومازالت بها بقية من أريج الزهور.. لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان، وهي جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد، وعلى الجملة نجد فيها جميع (الصفات) التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة (لكنها إن اقتربت من النار)... تتلاشى بقية طعمها، وتذهب رائحتها ويتغير لونها ويذهب شكلها (فما الذي يبقى منها؟)، لا يبقى حقاً إلا شيء ممتد لين متحرك ... إنها تقبل من هذه التغيرات عدداً كثيراً لا يحصى" [1] أفتكون حقيقة قطعة الشمع هذه التي ما هي إلا شيء أنها حامل للصفات سالفة الذكر؟، يقول هيدجر: *"من الواضح أن الشيء ليس تجميعاً للصفات المميزة ولا هو تكديساً Anhaüfung للخصوصيات بحيث ينشأ من اجتماعها معاً"* [2]

صحيح أن النظرة المباشرة للشيء تكشف لنا أن الشيء عبارة عن مجموعة من الخصائص، ولكن هذه الخصائص ليست كحبات العقد المنفرط، والميتافيزيقا في الغالب الأعم تتحدث عن نواة للأشياء تتجمع حولها هذه الخصائص و(اليونان سموا هذه النواة Tά ὑποχείμενον (أي أصل الشيء والحقيقة الباقية وراء ما يصاحبه من صفات متغيرة)، وهذه النواة الماهوية للأشياء تنتمي عندهم للأسس ودائماً لما هو معروض، ولكن هذه السمات المميزة تسمى Tά συμβεβηχότχ، أي ذلك الذي يجيء في كل مرة مع المعروض ويحدث في أثناء ذلك، وهذه التسميات ليست هي الأسماء المقصودة beliebigen بل يحدث فيها – ما لم يعد يظهر هنا – الخبرة الأساسية اليونانية لوجود الموجود بشكل عام [3]، ولكن الميتافيزيقا تخلت عن الخبرة الأساسية لليونان في معرفتها للشيء، وبدأت تتحدث عن الجواهر والأعراض *"وهذا التحديد لشيئية الشيء بوصفه جوهراً يظهر مع الأعراض يتطابق مع المعنى المألوف لنظرتنا الطبيعية للأشياء"* [4]، ومن هذا المنطلق ذاته بدأت تتحدث عن الشيء بوصفه مادة تفتقر إلى الصورة مستشهدة بوجهة نظر الفهم العام.

---

(1) ديكارت، رينيه: التأملات المرجع السابق ص 104– 106.

(2) Heidegger, M, Der Ursprung der Kunstwerk, Op.Cit, P. 12.

(3) Ibid. P 12

(4) Heidegger, M, Der Ursprung der Kunstwerk, Op.Cit, P. 13.

وبناءً على هذا التداخل بين الفهم العام والميتافيزيقا فليس غريباً *"أن يقوم تصورنا للشيء على مجموع معطياته الحسية أو مجموع احساساتنا به... (غير) أن الأشياء أقرب إلينا من احساساتنا بها، ووقوفنا عند هذه الاحساسات يضيع علينا معناها وحقيقتها الكلية"* [1]

وبطبيعة الحال تبدو الإهابة بالعلوم للخروج من هذه الإشكالية غير ذي جدوى، *"لأن العلوم قضت على وجود الأشياء حتى قبل تفجير القنبلة الذرية"* [2]، فما السبيل إذن لمعرفة شيئية الشيء، التي يبدو أنه لم يفكر فيها على نحو أصيل طيلة تاريخ الميتافيزيقا؟

السبيل إلى ذلك - من وجهة نظر هيدجر - هو القرب ففي القرب وحده يتسنى لنا أن نفكر في الشيء بما هو شيء، أي في شيئيته، ويتسنى لنا أيضاً التعرف على الشيء بوصفه تجميعاً، لكن التجميع هنا ليس تجميعاً للصفات، وإنما تجميع للرباع الذي يوحد الشيء ويجعله شيئاً، وهذا الرباع هو الأرض والسماء والخالدون والفانون، *"الأرض هي المدخل والسكن ... السماء مجرى الشمس وترقى القمر ... الخالدون هم البشارة التي تلمح للألوهية ... والفانون هم البشر"* [3]، وهذا الرباع هو ذاته ما يتكون منه العالم، فالشيء إذن يحوى العالم؛ لكن العالم نور الوجود وشكل من أشكال ظهوره، ولا يتسنى لنا أن نفهم ماهية الشيء على أنها كذلك ما لم نقترب منه ونتعرف عليه في القرب، فما القرب الذي بإمكانه أن يقربنا زلفي إلى الوجود، إن القرب يفهم من انتمائه للقرابة، فما القرابة؟ يقول ريتشاردسون: *"إننا نعرف أن القرابة بما هي كذلك، بالنسبة لهيدجر هي الوجود نفسه الذي يختفي في الأشياء ليجعلها قريبة"* [4]، كما أن القرابة تأتي إلينا فقط فيما يكون قريب، إن القرابة لا تتكّون في أي شيء آخر غير وجود الأشياء، إن القرابة بكل قوتها تختفي بالقرب منا بوصفها شيئية الشيء لذلك فإن" *شيئية الشيء تتحجب، تنسى. إن ماهية*

---

(1) مكاوي، عبد الغفار : مدرسة الحكمة المرجع السابق ص 284- 285.

(2) Heidegger, M., Das Ding, op. Cit, P. 168.

(3) Ibid. P. 177.

(4) Richardson, William J., Heidegger Through Phenomenology to Thought, Netherland: the Hague, Martinus Nijhoff, 1967, P. 566.

الشيء لا تأتي أبداً لتظهر أمامنا. هذا يعني أنها لا تأتي أبداً للغة، هذا يعني الحديث عن نفي Vernichtung الشيء بما هو شيء" [1]، أي عن اللاشيء، فما اللاشيء؟

2- ما اللاشيء(*) Das Nichts ؟

---

(1) Heidegger, M., Das Ding, Op. Cit, P. 168.

(*) غالباً ما يترجم الباحثون في فلسفة هيدجر كلمة Nichts بكلمة "العدم" ويفضل الباحث ترجمتها بكلمة "لا شيء" للأسباب الآتية:

1- أن هيدجر يستخدم كلمة Nichts في صدر كتابة (مبدأ العلة) في نص مبدأ العلة الذي مؤداه لا شيء يوجد بدون علة "Nichts ist ohne Grund". ولا يمكن بأي حال ترجمتها هنا بالعدم كما أنها من حيث تكوينها اللغوي تتكون من مقطعين : Nicht. أي لا والحرف S الذي يدل على كلمة محذوفة هي Ding، شيء أو كلمة Etwas شيء ما.

2- أن هيدجر يورد نص السؤال : "لماذا كان ثمة شيء ما ولم يكن بالأحرى لا شيء؟" في صيغته الفرنسية على النحو التالي: Pourquoi il ya plutet quelque chose que rien? وكلمة Rien الفرنسية لا تعني أبداً العدم. وإنما الكلمة التي تعني العدم في الفرنسية هي كلمة Néant، ولم يكن هذا ليغيب عن هيدجر.

3- أن هناك الكثير من عبارات هيدجر لا يمكن فهمها إذا ما ترجمنا كلمة Nichts بكلمة عدم؛ مثل قوله: Das Nichts ist die vollstandige Verneinung der allheit des Seiendes. انظر:

.Heidegger, M., Was ist metaphysik?, Op. Cit, P. 29

وتعني العبارة السابقة : اللاشيء هو النفي التام لجملة (كلية) الموجود. فلو ترجمنا كلمة Nichts بكلمة عدم فإن كلمة العدم عندنا لا تشير إلى النفي، اللهم إلا كمفهوم تأويلي وليس بشكل مباشر.

4- أن أول استخدام لهيدجر لهذه الكلمة جاء في كتابه الوجود والزمان في معرض حديثه عن القلق؛ إذ يقول في الفقرة الاولى:

Nichts von dem......innerhalb der Welt أي لا شيء مما هو داخل العالم ... (أي ما نقلق منه). انظر:

.Sein und Zeit, Op. Cit, P.186

وتقول الفقرة الثانية : Nichts und Nirgends، أي لا شيء، ولا مكان. انظر : .Ibid., P.188

وقد عاد هيدجر في محاضرته (ما الميتافيزيقا؟) ليربط بين القلق ذاته واللاشيء.

وقد يعترض البعض قائلاً: إن هيدجر يستخدم كلمة Nichts كترجمة لكلمة Nihil التي تعني العدم، ويستخدم الصفة من كلمة Nihil بمعنى العدمية Nihilismus، ومن ثم فإن الترجمة الصحيحة لهذه الكلمة هي العدم وليس اللا شيء. والواقع أن هيدجر يفهم العدمية على أنها عدمية الميتافيزيقا التي لا تؤدي إلى شيء وتفقد كل شيئ. كما أنه في نفس الوقت يفهم اللاشيء على أنه المفهوم الذي له نفس ما للوجود من عمومية وتفرد، ونصل إليه عندما نحدث انزلاقاً للموجود بأسره.

=

إذا كنا نعرف الوجود بأنه يعني أن الموجود موجود وليس غير موجود، فهل نفهــم اللاشيء على أنه المفهوم المضاد للوجود؟ أتكون هذه هي حقيقة العلاقة بين الوجود واللاشيء؟ أم أن العلاقة بينهما تكشف عن أنهما نفس الشيء؟

قبل أن نجيب على هـذا السؤال ينبغـي أولاً أن نعـود بالعلاقـة بـين الـلاشيء والوجود إلى جذورها التاريخية التي تمتد إلى الفلسفة اليونانية. وقد" *وقفت الفلسفة القديمة من العلاقة بين الوجود واللا شيء موقفاً لا يحمد لها، وعبرت عـن موقفهـا هذا في القضية التي تقول: لا شيء يوجـد مـن لا شيء* *Ex nihilo nihil fit*[*] "[1]، أي أنها فهمت اللا شيء على أنه غير موجود Nicht Seiende، أي المـادة المفتقـدة إلى صورة.

وقد ظلت هذه القضية معبرة عن الموقف الأسـاسي للميتافيزيقـا حتـى جـاءت المسيحية، التي أنكرت حقيقة هذه القضية، وفهمت اللاشيء على أنه" *الغياب التام*

=

وأخيراً؛ فإن كلمة العدم، وإن كـان مـن الممكـن فهمهـا فهـماً مجـرداً، إلا أنهـا تـوحي بدلالـة الفقـر والافتقار؛ إذ نجد في (لسان العرب) تعريف كلمة عدم على النحو التالي:

عدم : العَدَم فقدان الشيء وذهابه، وغلب على فقـد المـال وقلتـه... وأعـدم إذا افتقـر .... والعَـدَم : الفقر، ومعدم :لا مال له. والعديم : الفقير الذي لا مال له. وفي الحديث" من يقرض غير عـديم ولا ظلوم". العديم الذي لا شيء عنده. ويقول الرجل لحبيبه عدمت فقدك ولا عـدمت فـضلك. ويقـال عدمت فلاناً وأعدمته الله، ويقال إنه لعديم المعروف، ويقال فلان يكـسب المعـدوم إذا كـان مجـدوداً يكسب ما يحرمه غيره. ويعرف ابن رشد العدم قـائلاً : إن العـدم يـضاد الوجـود وكـل واحـد مـنهما يخلف صاحبه، فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده، وإذا ارتفع وجـوده خلفـه عدمـه. انظـر : ابـن رشد: تهافت التهافت، جـ 1، تحقيق سليمان أبودنيا، دار المعارف المصرية، القـاهرة : 1980، ص 196. ويقول ابن سينا: العدم ليس هو لا شيء على الإطلاق، بل لا شيئية شيء ما في شيء معين بحال معينـة وهو كونه بالقوة. انظر: مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مادة: عدم.

ويبقي القول: بأن محاولة الباحث ترجمة Nichts بكلمة لا شيء لا تعني أن من ترجموا الكلمـة نفـسها بكلمة عدم لم يفهموا ما أراده هيدجر بهذه الكلمة، وإنما هي محاولـة للترجمـة تحتمـل الخطأ بقـدر مـا تحتمل الصواب.

(*) اعتمد الباحث بشكل أساسي على الترجمة العربية لمحاضرة (ما الميتافيزيقـا؟) التـي ترجمهـا فـؤاد كامـل ونشرت مع ترجمة محاضرة (ما الفلسفة؟) عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة.

(1) Heidegger, M., Was ist Metaphysik?, Op. Cit, P.

للموجود خارج الله Völlig" [1]. لكنها في الوقت ذاته تتصور أن الله يخلق الموجود من هذا الغياب التام. ومن ثم فإنها في الحقيقة تقع في تناقض "*فإذا كان الله يخلق من اللاشيء، فيجب أن يكون في استطاعته أن يتعامل مع* verhalten *اللاشيء*" [2]. بيد أن الله لا يمكنه أن يعرف اللاشيء من حيث هو نقص والله هو المطلق، و"*المطلق يستبعد عن ذاته كل نقص*" [3]. فكيف يتسنى له أن يخلق مما لا يعلم؟أي كيف يتسنى له أن يخلق من اللاشيء الذي يرفض أن يعرفه لأن في معرفته نقصاً؟

وإذا كان هذا هو موقف الفلسفة القديمة والمسيحية من اللا شيء، فماذا عن موقف الإسلام من اللاشيء؟ هذا الموقف الذي لا يتمتع بالحضور في تفكير هيدجر.

إن القرآن بوصفه النص المركزي في الإسلام ينظر إلى اللاشيء على أنه حالة الوجود المحض التي يكون عليها الموجود قبل تشيؤه ؛ إذ يقول الله – سبحانه وتعالي – موجهاً حديثه إلى زكريا – عليه السلام : ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم : 9). ويقول أيضاً : ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ (مريم : 66). فالإنسان حين يوجد يكون موجوداً متشيئاً، وقبل وجوده يكون لا شيء؛ فما هذا اللا شيء؟ هل هو نمط ما من أنماط الوجود؟ هل هو غياب للموجود قبل أن يوجد؟

إن الفكر الإسلامي بشكل عام يميل إلى ذلك ويتضح ذلك من خلال كتب التفاسير؛ يقول الشوكاني في تفسيره للآية الاولى :"*هذه الجملة مقررة لما قبلها. قال الزجاج: أي فخلق الولد لك كخلقك، والمعنى أن الله سبحانه خلقه ابتداءً وأوجده من العدم المحض؛ فإيجاد الولد بطريقة التولد المعتاد أهون من ذلك وأسهل ... وقد خلقت أباك آدم من قبل ولم يك شيئاً للدلالة على أن كل فرد من أفراد البشر حظ من إنشاء آدم من العدم. (أما فيما يتعلق بالآية الثانية فإن الشوكاني يقول): الهمزة*

---

(1) Ibid., P. 39.

(2) Ibid., loc. Cit.

(3) Ibid., loc. Cit.

للإنكار التوبيخي والواو لعطف الجملة التي بعدها على الجملة التي قبلها، والمراد بالذكر إعمال الفكر، أي ألا يتفكر هذا الجاحد في أول خلقه فيستدل بالابتداء على الإعادة والابتداء أعجب وأغرب من الإعادة؛ لأن النشأة الاولى هي إخراج لهذا المخلوق من العدم إلى الوجود" (1).

غير أن ابن كثير لا يذهب إلى ما ذهب إليه الشوكانى في تفسير الآيتين؛ فهو يمر على الاولى مرور الكرام، وفي الثانية يقول:" *يستدل تعالي (أي الله) بالبداءة على الإعادة يعني أنه تعالي قد خلق الإنسان ولم يك شيئاً أفلا يعيده وقد صار شيئاً"* (2).

ويعلق القرطبي على الآية الاولى قائلاً: ﴿وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ *أي كما خلقك الله تعالي بعد العدم ولم تك شيئاً موجوداً"*(3).

وإذا كان هذا رأي المفسرين فإن ابن رشد يرى – فيما يتعلق بقضية خلق العالم – أن الخلق من عدم لا أساس له من الشرع؛ إذ يقول*" إنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد فيه نصاً أبداً"* (4). ويتابع ابن رشد قائلاً : *" وقوله تعالي :* ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾*يقتضى بظاهره أن السماوات خلقت من شيء"* (5) فالله إذن يخلق من وجود ما محض، أي من اللا شيء. فاللاشيء إذن في التصور الإسلامي ليس هو الغياب المطلق للوجود خارج الله بقدر ما هو حالة وجود محض.

وإذا كانت هذه هي خلفية اللاشيء الدينية فماذا عن العلم الذي يعد المتحدث الرسمي باسم هذا العصر، ويُلجأ إليه حين تحار الأفهام في المسائل الشائكة؟ وهل بإمكانه أن يعطينا القول الفصل في مسألة كهذه؟

---

(1) الشوكانى: فتح القدير،دار ابن حزم، بيروت : 2000.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن ، جـ 3، المكتبة التوفيقية، القاهرة : (د – ت)، ص 112، 131.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن جـ 11 – 12، دار الحديث، القاهرة: 1994، طـ 1، ص 89.

(4) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار المعارف ، القاهرة : 1983، ص43.

(5) نفسه.

إن العلم "*يعطي الكلمة الاولى والأخيرة للموضوع*"[1] ، أي لموضوع بحثه. وهذا الموضوع الذي هو قيد البحث بالنسبة للعلم لا يعدو كونه موضوعاً في علم الطبيعة أو النبات أو الحيوان، أو كونه منتجاً ما أو آلة أو معدة، ومن ثم فموضوعه ينصب بشكل أو بآخر على شيء ما موجود. وبالتالي فما ينبغي أن ينصب عليه البحث العلمي هو "*الموجود ولا شيء غيره. الموجود وحده ولا شيء أبعد منه. الموجود وحده لا شيء فوقه ولا خارج منه*"[2].

وإذا ما توجهنا إلى العلم بالسؤال : كيف ينشأ هذا اللاشيء الذي يخصص بحثه - أي مجال بحث العلم - بالنفي ؟ فلن نجد لديه إجابة عن اللاشيء؛ لأن هذا ليس مجال اهتمامه بل إنه لا يعنيه مثل هذا الأمر، ومن ثم "*فالعلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن اللاشيء*"[3]؛ لأن اللاشيء غير محدد، وفي "*العلم من غير المقبول أن تترك عبارة واحدة دون تحديد دقيق أو تستخدم قضية يشوبها الغموض أو الالتباس بل إنه حتى في الحالات التي لا يستطيع فيها العلم أن يجزم بشيء ما على نحو قاطع، وإنما يظل هذا الشيء احتمالياً في ضوء أحدث معرفة وصل إليها العلم - حتى في هذه الحالات يعبر العلم عن هذا (الاحتمال) بدقة*"[4].

لكن العلم وهو يرفض أن يعرف شيئاً عن اللاشيء لا يظل في استغناء عنه، بل إنه ليمد إليه يده طالباً المساعدة "*فهناك حيث يحاول العلم التعبير عن ماهيته الخاصة يهيب باللاشيء كي يساعده*"[5]؛ فالعلم إذن لن يعيننا على معرفة اللاشيء، بل هو في حاجة إلى عونه.

فلنحاول إذن أن نلجأ إلى المنطق وهو آلة العلوم جميعاً وعلم العقل الذي يعد المنبع الأصيل لكل معرفة بالنسبة للميتافيزيقا. لكن المنطق وإن كان علم الفكر أو

(1) Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Op. Cit, P.25.

(2) Ibid., P. 26.

(3) Ibid., P.27.

(4) فؤاد زكريا : التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 3، ط 3، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 50.

(5) Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Op. Cit, P.27.

العقل - والمعنى واحد شأنه شأن كل ميادين المعرفة - يعتبر الفكر تفكيراً في شيء ما، أي في موضوع ما - ومن ثم فلن يختلف فهم المنطق عن هذا السياق العام للتفكير الغربي بشكل عام؛ إذ أنه يفهم اللاشيء بوصفه *"نفي جملة الموجود، أي أنه اللا - موجود المطلق"* [1].

بيد أن اللاشيء وفقاً لفهم المنطق له لا يعدو كونه نفياً Verneinung.[*] وهنا يطرح سؤال : *"هل هناك لا شيء لأن" اللاشيء" Das Nichts أي النفي يعطي أم العكس؟ هل هناك النفي ولا ؛ لأن اللاشيء يعطي؟"* [2]

إن الإجابة على هذا السؤال واضحة وصريحة عند هيدجر *" اللاشيء هو المنشئ ursprünglicher لـ (لا) وللنفي"* [3]. وليس النفي هو الذي ينشئ اللاشيء ، أي أن العطاء أو الهبة توهب وتعطى من اللاشيء *"فإذا ما صحت هذه الفكرة، عندئذ فإن إمكانية النفي بوصفها إجراءً عقلياً، بل والعقل نفسه ، بأي طريقة كانت تتعلق باللاشيء"* [4]. فما هذا اللاشيء، إذن ؟

إذا كنا قد انتهينا إلى أن اللاشيء بشكل ما ليس موجوداً متعيناً وهذا ما دفع العلم إلى التخلي عن بحثه، وجعل المنطق ينظر إليه على أنه النفي؛ ألا نناقض أنفسنا حين نسأل عن اللاشيء هكذا : ما اللاشيء ؟ وكأننا نفهم اللاشيء على أنه هذا أو ذاك، وكأنه ملقى هنا أو هناك؟ إننا إذا فهمنا اللاشيء على هذا النحو فلن نغادر أبداً أفق الميتافيزيقا والمنطق في طريقة تفكيرنا في اللاشيء ،ولن يكون بإمكاننا أبداً أن نقترب من الماهية الحقة لـ*"اللاشيء"* والتي تند بطبيعتها عما اعتدنا عليه من طرق التفكير.

ومن ثم فعلينا أن نمارس نوعاً من القفز ينقلنا من أفق التفكير القائم على

---

(1) Ibid., P. 28.

(*) تترجم كلمة verneinung إلى العربية بكلمة سلب، غير أن الباحث يرى ترجمتها بكلمة نفي ؛ لأن الكلمة المعبرة عن السلب في الألمانية هي Negation.

(2) Ibid., loc. Cit.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid,., P. 29

التصور إلى أفق التفكير في اللاشيء، بل إن الأمر يتطلب التوقف عن التفكير في اللاشيء انطلاقاً من الموجود كلية(**). وإذا كان البعض سيتهم هيدجر بمحاولة الهروب مما يحتوي عليه فكره من تناقض برفض اتباع السبل التقليدية في معالجة المشكلات التي تنتمي إلى الفلسفة الاولى؛ فإن الرد على ذلك يأتي من قبل رجل كثيراً ما هاجم هيدجر وهو هينمان؛ إذ يقول: *"إن هيدجر على حق تماماً؛ لأن المشكلة الأنطولوجية للاشيء Not-being(*) لا يمكن أن ترد إلى مجرد مشكلة لغوية أو منطقية"* [1] فما هذا اللا شيء الذي تستعصي معرفته عبر الأنماط التلقيدية للمعرفة؟

إننا يمكننا أن نصف اللاشيء بعد كل ما سلف دون وجل أو تردد قائلين: *"اللاشيء هو النفي التام لجملة الموجود"* [2]. واللاشيء من حيث هو نفي للموجود" *ينفي Nichtet دون أن يعدم vernicthen، وبقدر ما ينفي اللاشيء يؤكد نفسه بوصفه حضوراً Praesenz متميزاً فيحتجب"* [3]. بيد أنه لكي يتسنى لنا أن ننفي جملة الموجود فإن علينا أن نحصل على جملة الموجود أولاً، وذلك لأن اللاشيء لا يعني هنا نفياً مخصوصاً لموجودات فردية، لكن النفي التام وغير المشروط لكل موجود من الموجودات في مجموعه. [4] فأين وكيف يمكننا أن نحصل على جملة الموجود أو الموجود في مجموعه لنقوم حياله بعملية النفي، أو بالأحرى بإحداث انزلاق لكليته كي يتسنى لنا الوقوف في حضرة اللاشيء؟

علينا أن نضع في اعتبارنا أن اللاشيء هو لا شيء Das Nichts ist Nichts، أي لا

(**) يقول هيدجر : إن محاولة التفكير في الوجود بدون الموجود أصبحت ضرورية. انظر:
. Heidegger, M., Zeit und Sein, P.2

ويقول أيضاً: أن نفكر في الوجود نفسه يتطلب أن نتغاضى عن التفكير في الوجود على نحو ما أسسته وأولته كل ميتافيزيقا من الموجود وله بوصفه أساسه. انظر : .Ibid., P.5

(*) يستخدم الفلاسفة الإنجليز بشكل عام تعبير Nothing خاصة فلاسفة الوضعية المنطقية، وهو تعبير أدق في التعبير عن كلمة اللاشيء من كلمة Not being التي تعني حرفياً لا وجود.

(1) Heinemann, F. H., Existentialism and Modern Predicamnt, P.98.

(2) Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Op. Cit, P.29.

(3) Heidegger, M., Über die Line, Op. Cit, P. 66.

(4) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 51.

يجب أن يفهم من شيء ما من الأشياء الموجودة، وبحيث نتصور ونحن في حضرة اللاشيء وكأننا نقف في أو أمام شيء ما، وإنما هو لاشيء. غير أن اللاشيء الأصيل Das Eigentlich Nichts لا يختلف عن اللاشيء المتخيل، خاصة إذا ما فهمنا اللاشيء على أنه السوية التامة Völlige Unterschiedslosigkeit.

لكن كيف يتسنى لنا أن ندرك الموجود في مجموعه أو كليته؟

إن ذلك يبدو أمراً غير ممكن؛ لأننا باستمرار وعلى الدوام وجود في العالم، أي وجود مع، أي مع الموجود أياً كان نمط وجوده. لكننا من ناحية أخرى حين لا ننشغل(*) beschäftigt على وجه الخصوص بالأشياء" *يستحوذ علينا الموجود في مجموعه*" (1).

وإذا أردنا مثالاً حياً من أمورنا الحياتية فإننا نجد هذا في" *الملال الأصيل eigentliche Langeweile*" (2)، والذي هو أبعد ما يكون عن الملل من شيء ما؛ كأن نمل من رتابة عملنا اليومي أو من كتاب نقرؤه أو من متابعة برامج التلفاز أو من قراءة جريدة ما أو حتى من الرتابة العامة التي قد يتصف بها طابع الحياة اليومية، لأن الملل الأصيل هو الملال من لا شيء " *وهذا النوع من الملل يفتح الموجود في مجموعه*" (3)، ويجعلنا في حضرة اللاشيء.

ويمكننا أن نجد في حالاتنا الوجدانية سبيلاً إلى ذلك أيضاً" *خاصة في القلق*" (*) الذي يكون قلقاً من لا شيء وعلى لا شيء؛ ففي هذا النوع من القلق " *يصبح الموجود في مجموعه واهياً Hinfallig*" (4).

غير أن القلق الأصيل ليس فعلاً يمارس، وإنما هو لحظات نادرة أندر من

(*) يلاحظ أن هيدجر لم يستخدم كلمة الاهتمام Besorgen، وإنما استخدم كلمة الانشغال؛ فهل يعنى هذا بداية تحول في تفكيره؟ وهل تمثل محاضرة (ما الميتافيزيقا)؟ بالفعل تحولاً في تفكيره؟

(1) Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Op. Cit, P.29.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P.31.

(*) نلاحظ عودة هيدجر مرة أخرى للربط بين القلق واللاشيء على النحو الذي بدأه في كتابه الوجود والزمان، وربما يدعم هذا ما يذهب إليه الباحث من ترجمة كلمة Nichts بكلمة اللاشيء. انظر :

Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Op. Cit, P.33.

(4) Ibid., Loc. Cit

الكبريت الأحمر، وهو وحده الذي يتيح للموجود القيام بنفي الموجود في مجموعه، ومن ثم يتيح له الوقوف في حضرة اللاشيء(**).

وإذا ما اعتبرنا أن اللاشيء هو البساطة التامة من حيث إنه لا شيء فيمكننا أن نجد سبيلاً آخر يؤدي إليه في التخلي Der Verzicht، وهو ما ذهب إليه هيدجر في سنواته الأخيرة.

والتخلي كما يفهمه هيدجر هو الذي "*يعطي القوة التي لا تفنى للبساطة*" (1) والسبيل إليه "*الصحو العارف (والذي) هو بوابة لما هو خالد*" (2). وإذا ما أمعنا النظر فسوف نجد أن "*كل شيء يتحدث عن التخلي في نفسه in das selbe*" (3).

وإذا كان هيدجر قد تناول القلق باعتباره سبيلاً للكشف عن اللاشيء، فقد تحدث أيضاً عن "*اعتزال الأشياء Die Gelassenheit zuden Dingen*" (4)، ورأي أنه إذا ما استيقظ فينا اعتزال الأشياء والانفتاح على السر - الذي يمكن اعتباره أيضاً هو اللاشيء - فعندئذ "*سيسمح لنا بالوصول إلى الطريق الذي من الممكن أن يهدينا إلى أساس جديد وقاعدة جديدة*" (5)، أي أساس جديد للتفكير.

فاعتزال الأشياء والانفتاح على السر بإمكانهما إذن أن يؤديا بنا إلى ما يمكن أن يؤدي إليه الملل والقلق والتخلي؛ فهل يعني هذا تحولاً في تفكير هيدجر واتجاهاً إلى ضرب من التصوف؟!

على أية حال يجب أن نستكمل مع هيدجر رحلته للتعرف على اللاشيء. ومن

(**) يلح إيكهارت (صوفي ألماني 1260 – 1327) في كل عظاته على فكرة التخلي عن العالم وكل ما يمت له بسبب ... في حالة التخلي هذه يتخلى الإنسان كذلك عن نفسه. انظر شتروفة، فلسفة العلو، ترجمة عبد الغفار مكاوي مكتبة الشباب، القاهرة 1975.ص 55.

(1) Heidegger, M., Der Feldweg, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1962, P. 9.

(2) Ibid., P.6.

(3) Ibid., P.7.

(4) Heidegger, M., Glassenheit, Op. Cit, P.25.

(5) Ibid., P.28.

وجهة نظر هيدجر أنه حين تنتابنا لحظات القلق النادرة في حضرة اللاشيء فإن *"اللاشيء لا يبقى غير محدد في مقابل الموجود، ولكنه يكشف عن نفسه بوصفه تابعاً zugehorig لوجود الموجود"* (1)، ومن ثم يصبح شأنه شأن الوجود.

وبما أن سبيل القلق نادر، وقد نحصل عليه وقد لا نحصل فإن بإمكاننا أن نكون في حضرة اللاشيء عبر درب التفكير، وذلك عن طريق السؤال الفلسفي على الأصالة: *"لماذا كان ثمة شيء ما ولم يكن بالأحرى لا شيء؟"* (2) هذا السؤال الذي يعد السؤال الأول بالنسبة لكل الأسئلة الفلسفية. ولا يعني وصفه بالأول أنه كذلك من حيث الترتيب الزماني، أي بوصفه أول سؤال طرحه التفلسف ثم تلته الأسئلة الأخرى، ولكنه الأول الذي يتمتع بالأولوية المطلقة على كل الأسئلة الأخري؛ فـ *"حيث ينشأ هذا السؤال يفقد كل شيء وزنه ويخفت Verdunkel كل معنى"* (3) ؛ نظراً لما لهذا السؤال من قوة حاجبة وقدرة على النفي تطول كل موجود؛ فهذا السؤال يطول حتى الإنسان، ذلك الموجود الذي يتمتع بخصوصية الانتماء إلى الوجود والنسب إليه؛ إذ حين يُطرح فإن *"أي فيل في أي دغل في الهند يكون موجوداً مثلما تكون أي عملية احتراق كيميائي تتم فوق كوكب المريخ"* (4). كل الموجودات إذن تتساوى في خضوعها للقوة الحاجبة للسؤال حتى الموجود الذي يطرح السؤال نفسه. وحين نتساءل على هذا النحو يتكشف اللاشيء بوصفه الوجود المحض؛ *"وحين يتم دفع كل شيء إلى اللاشيء يسود اللاشيء"* (5). لكن سيادة اللاشيء لا تعني أنه يدمر الموجود أو يهلكه،حتى حين يفهم على أنه النفي التام لجملة الموجود، وإنما يحفظه ويصونه ويجعله ظاهراً. ومن ثم فليس هناك فارق بين اللاشيء والوجود.

---

(1) Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Op. Cit, P.39.

(2) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P.3.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., P. 5.

(5) Heidegger, M., “Über die Line”, Veroffentlichte Mit English text, translated by William Kluback and Jean L. Wilde, Vison Press Limted, London, 1956, P.34.

إن هيجل حين قال: "*الوجود المحض واللاشيء المحض هما نفس الشيء*" [1] لم يجانب الصواب. لكننا لا يجب أن نفهم العلاقة بين الوجود المحض واللاشيء المحض على نحو ما فهمها هيجل بوصفها تخضع لمنطق الجدل عبر المباشرة واللاتعين، وإنما يجب أن نفهمها على أساس أن "*الوجود واللاشيء ينتميان إلى بعضهما*" [2]، وطبيعتها التحجب والخفاء وليس المباشرة واللاتعين كما هو الحال عند هيجل. كما أن "*الوجود واللاشيء لا يوجدان بجوار بعضهما*" [3]، لكنْ كل منهما مثل الآخر.

وإذا ما فهمنا اللاشيء على هذا النحو فإن علينا أن نقوم بتعديل القضية التي عبرت عن الموقف الأساسي للميتافيزيقا القديمة" *لا شيء يوجد من لا شيء، لتصبح على النحو التالي: من اللاشيء يكون كل موجود* *Ex Nihilo mne Ens que Ens fit*" [4]. وهنا فقط يمكننا أن نردد مقولة ليونارد دافنشي: "*إن اللاشيء ليس له وسط وحدوده اللاشيء...... ومن بين الأشياء العظيمة التي اكتشفناها يعد وجود اللاشيء أعظمها*" [5]. فلماذا يعد اللاشيء أعظم الأمور التي اكتشفناها؟ لأنه في الحقيقة اكتشاف الحضور الذي لا يغيب أبداً، اكتشاف البساطة المطلقة والعمومية العامة.

إن اللاشيء "*ينتمي إلى الحضور An-Wesen*"، ومن حيث هو كذلك يسكن في الإنسان نفسه شأنه شأن الوجود، فالإنسان هو محطة Platzhalter (*) اللا شيء [6] بل إنه – الإنسان – معطى اللاشيء. ومن ثم فإن اللاشيء يملك كل ما يملكه الوجود. لكنْ هل الوجود يعطي؟ وبأي طريق يعطي؟

ينقلنا هذا إلى تناول الوجود بوصفه حضوراً وعطاءً.

---

(1) Hegel, Wissenschaft, Op. Cit, P. 67.

(2) Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Op. Cit, P. 39.

(3) Heidegger, M., Über die Line, Op. Cit, P. 96.

(4) Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Op. Cit, P.40.

(5) Heidegger, M., Über die Line Op. Cit, P. 96.

(*) كلمة Platzhalter تعني حرفياً "موقف".

(6) Ibid., Loc. Cit.

ثانياً - الوجود بوصفه حضوراً وعطاءً Anwesen und Geben:

يقول هيدجر:" *ماذا نحن قائلون عندما نستبدل بالكلمة اليونانية εἰναι كلمة وجود، وبكلمة وجود الكلمة اليونانية εἰναι والكلمة اللاتينية Esse؟ نحن لا نقول شيئاً. إن الكلمة اليونانية واللاتينية والألمانية تظل كلها على السواء خرساء*" [1] فما الذي جعل هيدجر يتهم الكلمات السابقة بأنها كذلك، وهو الذي يقول إن اللغة هي بيت الوجود؟ هل غيّر هيدجر رأيه في علاقة اللغة بالوجود؟ أم أن الأمر يتعلق بشيء آخر؟

والواقع أن هيدجر يرى أنه" *طالما نحن ملتزمون بالاستخدام الجارى (للغة) فنحن لا نخدع إلا أنفسنا بوصفنا صناعاً لأعظم الأشياء فراغاً من المعنى*" [2]. فحين ننظر إلى اللغة باعتبارها مجموعة من الأصوات يتلفظ بها المرء لقضاء متطلباته الحياتية أو للتعبير الاستهلاكي في معترك الحياة وحسب، فلن يتسنى لنا الالتفات إلى ما نريد أن تعبر عنه اللغة، فماذا الذي يمكن أن تقوله الكلمة اليونانية εἰναι التي تعني وجود؟ يقول هيدجر:"*كلمة εἰναι هذه معناها الحضور وماهية الحضور استشعرت بعمق في الأسماء الاولى للوجود*" [3].

لكن الأسماء الاولى للوجود بوصفه حضوراً فقدت بكارتها تحت رحى الألسن الدائرة، فلم تعد ترينا ولم نعد نرى. كل شيء قتلته العادة والرتابة، لكن" *من أين يتأتى لنا الحق لأنْ نصف الوجود بوصفه حضوراً؟*" [4]

بيد أن تساؤلنا على هذا النحو ينم عن عدم وعي بماهية ما تحدثنا عنه من أن الأسماء الاولى للوجود تتحدث عن الحضور وليس عن الحاضر الذي لا يحضر

---

(1) هيدجر ، مارتن: العود، المرجع السابق، ص 89.

(2) نفسه.

(3) Heidegger, M., Der Rückgang in den Grund der Metaphysik, inhalt in Was ist Metaphysik?, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1965, P. 17.

(4) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit, P. 6.

أبداً. ولو نظرنا لطبيعة تفكيرنا الشيءية لفهمنا الحضور على أنه حضور هذا الموجود أو ذاك؛ فحقيقة الأمر أن *"الموجودات المعدة وكذلك الموجودات الغفل هي طرق للحضور"* [1] وليست الحضور ذاته، فما الحضور ذاته؟ يقول هيدجر: *"على عكس الحضور Präsenz المتمثل يكون الحضور Anwesenheit الذي يتضمن اسمه ouσia حضور في اللا تحجب"* [2] ومن ثم فالحضور هو حضور في الحاضر، وبقدر ما هو حضور في اللا تحجب، أي التكشف، أي الموجود يكون غياباً.

إن الحضور ذاته هو ما لا يغيب أبداً، إنه الحضور الذي يتمتع بالبقاء، والذي منه ينبثق كل حاضر. فكيف إذن يحتجب عنا، أو بالأحرى *"كيف يتسنى لا مرئ أن يحجب نفسه عما لا يغيب أبداً"* ؟[3]، هل يرجع ذلك إلى الحضور ذاته أم إلينا نحن؟

لا شك أن غفلتنا عن الحضور الذي لا يغيب أبداً ترجع إلينا نحن، صحيح أن الحضور بوصفه حضوراً يحجب نفسه ليجعل الموجود حاضراً، لكنه في احتجابه لا يغيب أبداً، وإن كان من الصحيح كذلك أنه الغياب الذي لا يحضر أبداً. ومن ثم *"يتبدى الحضور بوصفه "Ev" الواحد الموحد الفريد، اللوجوس، التجميع الذي يحفظ الكل، ويتبدى بوصفه فكرة وأوسيا وإنتلخيا وجوهر وفاعلية وإدراك ومونادة وموضوعية"* [4] وإرادة القوة، وبشكل عام يتبدى بوصفه كل نمط للتفكير في الموجود بما هو موجود على نحو ما فهمته الميتافيزيقا الغربية.

بيد أن كل هذه الأنماط للحضور هي بشكل أو بآخر تفهم من أفق الحاضر، وهذا صحيح؛ لأن الحاضر الأصيل يعود إلى الحضور، أو بتعبير هيدجر *"من الحضور تتحدث الحضورية عن الحاضر"* [5]. لكن الحاضر زماني الطابع ؛ فالزمان

---

(1) Ibid., P.7.

(2) Heidegger, M., Die SeinsGeschichtlishe Bestimmung, Op. Cit, P.450.

(3) هيدجر، مارتن: إليثيا هيراقليطس، المرجع السابق، ص 367.

(4) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit, P.7.

(5) Ibid., P.2.

إذن يرتبط على نحو أصيل بالحضور ولذلك ينبغي على الإنسان أن" *يفهم الوجود انطلاقاً من الزمان*" [1]. لكن الزمان على الرغم من أنه أفق للوجود فإنه يقيم فيه، يقول هيدجر :"*في الحضور يسود – على نحو غير مفكر فيه ومحجوب – الحاضر والاستمرار، أي يسكن west الزمان*" [2].

لكن الحضور ليس شيئاً آخر غير الوجود، وكل ما يوجد يتحدد من خلال الزمان، أي أن كل موجود له زمانه، فـ"*الوجود بوصفه حضوراً يتحدد من خلال الزمان*" [3] لكن الوجود لا يتحدد بوصفه شيئاً زمانياً وإنما بوصفه هبة أي من حيث هو وجود هناك.

صحيح أن" *الوجود بما هو كذلك مكشوف من الزمان، وكذلك يحيل الزمان إلى اللا تحجب، هذا يعني إلى حقيقة الوجود*" [4]. لكن الواقع أن الزمان ينقضي ، وفي هذا الانقضاء يبقى بوصفه زماناً" *وأن يبقى تعني لا يختفي وكذلك أن يحضر Anwesen، وبالتالي فإن الزمان يتحدد من خلال الوجود*" [5].

إن" *الوجود والزمان يحدد كل منهما الآخر بطريقة متبادلة*" [6]، بل إننا يمكن أن نذهب لأبعد من ذلك ونقول" *الواو(Das und التي بينهما (أي بين الوجود والزمان) تبقى علاقتهما معاً غير محددة*" [7]؛ إذ أن كلاً منهما يحيل إلى الآخر ويستدعيه بل ويرتبط به على نحو أصيل.

من هنا يظهر الخطأ القاتل الذي وقعت فيه الميتافيزيقا الغربية عندما فصلت بين الوجود والزمان فحيثما يكن هناك وجود يكن هناك زمان ، ولذلك فنحن نقول

---

(1) Heidegger,M.,De l'essence de la liberte Humaine,traduit par Emmanuel Martineau, Gallimard,Paris, (W-D). P. 79.

(2) Heidegger, Rückang Op. Cit, P.17.

(3) Heideggerm, M., Zeit, Op. Cit, P. 2.

(4) Heidegger, M., Rückang, Op. Cit, P. 17.

(5) Heidegger, M., Zeit.., Op. Cit. P.3.

(6) Ibid., Loc. Cit.

(7) Ibid., P. 20.

دائماً :" *هناك وجود هناك زمـان Es gibt Sein Es gibt Zeit*"[1]. ومـن ثـم يتحـدد الوجود والزمان وكيف يعطي؟

إننا نقول: هناك وجود – أو حرفياً هو يعطي وجـوداً Es gibt، فـما الـذي تعنيـه هذه الجملة؟

فلنحاول التعرف في البداية عـلى تكوينهـا اللغـوي عـساه يـدلنا عـلى شيء. إن الجملة في اللغات الأوروبية اسمية، والجملة الاسمية تتكون من مبتـدأ وخـبر . وفي اللغة العربية يكون المبتدأ اسماً مرفوعاً مُخبراً عنه يقـع في بدايـة الجملـة غالبـاً، وقـد يكون هذا الاسم اسماً لإنسان أو حيوان أو جماد. لكن الضمير هو (Es) الذي يقـوم مقام المبتدأ في اللغة الألمانية لا يرد إلى أي نوع من أنواع الأسماء، إنه محايد: فـلا هـو مذكر ولا هو مؤنث، ولا هو جماد، لا هو حيوان. فإلام يشير؟ وعم يتحدث؟

إن الضمير" *Es*" في جملة (هناك وجود Es gibt sein) يتحدث عـن حـضور مـا يحضر، ويتحدث أيضاً بطريقة مؤكدة عن وجـود[2]. فالـضمير إذن يتحـدث عـن حضور الغياب الذي لا يغيب ولا يحضر. ومن ثم يمكننا أن نقوم باستبدال الضمير (Es) بكلمة (وجود)، وعندئذ يمكن أن تصبح جملة : هناك وجـود، أو هـو يعطـي وجوداً على النحو التالي :"*الوجود يعطي الوجود Sein gibt Sein*"[3].

فالوجود إذن هو الذي يهب الوجود الذي نسميه عندما نقـول : هنـاك وجـود، بل إنه يهب كل وجود سواءً سميناه أو لم نسمه. وهـو عـلى الـدوام هنـاك؛ إذ عـلى الرغم من أنه الهبة من حيث إنه الوجود المعطى في قولنا: هناك وجـود، إلا أنـه هـو ذاته لا يوهب"*الوجود من حيث هو عطاء يعطي هبته، لكنه يستبقي نفسه، ويمنـع نفسه، ومثل هذا العطاء نسميه إرسـالاً Schicken*"[4]. فـالوجود إذن ينـشر أنـواره ويرسلها . ومن ثم فإن الوجود"*يتيح للموجود أن يحضر ويـسمح لـه بـأن يظهـر،*

(1) Ibid., P. 19.

(2) Ibid., loc. Cit.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid., P.8.

وإحضار الموجود بهذا المعنى يساوى إخراجه من التحجب والخفاء إلى الانفتاح والجلاء، ومن ثم يكون الوجود نوعاً من العطاء" [1].

فإذا فهمنا العطاء على هذا النحو "*يكون الوجود هو المرسل* Das geschickte *الذي يعطي، بحيث يبقى مقدراً* geschickt *لكل تحويلاته"* [2]. وعبر إرساله، وبتقديره للتحولات يحدد الوجود تاريخه، ليس بوصفه جمعاً لحوادث ووقائع غير محددة تحدث على نحو عشوائي داخل إطار الزمان، وإنما بوصفه تقديره الذي يرسله. فـ"*تاريخ الوجود يعني قدر الوجود*" [3]، قدره الذي يضعه بنفسه لنفسه. لكن على أي نحو يكون تاريخ الوجود؛ طالما أنه يستبعد الحوادث والوقائع بوصفها مكونة لتاريخه؟ وهل للوجود تاريخ مثلما يكون لشعب ما أو لمدينة ما تاريخ؟

بطبيعة الحال ليس الأمر كذلك؛ لأن"*تاريخ الوجود يعني كيف يعطي الضمير هو* Es *الوجود*" [4] أو بتعبير آخر كيف يهب الوجود نفسه. إنه يفعل ذلك أي يهب عبر الإرسال المقدر المتمثل في شكل الهبة، ومن ثم فإن"*تتابع العصور في قدر الوجود ليس مصادفة ولا يصبح من الضروري أن نحسبه*" [5]، وإنما هو العطاءات التي يهب بها الوجود نفسه في أنماط الفكر المختلفة التي يبدعها المفكرون والفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة الذي هو في نفس الوقت تاريخ الوجود. فالوجود هو الذي يتحدث في لغة المفكرين والفلاسفة، وهم يلبون قدر الوجود فيما يبدعونه من تعبيرات مختلفة عن حضور الوجود وغيابه، والذي هو بشكل ما حضور. "*فعندما تصور أفلاطون الوجود بوصفه فكرة، وتصوره أرسطو بوصفه إنتلخيا، وتصوره كانط بوصفه وضعاً، وتصوره هيجل بوصفه مفهوماً مطلقاً، وتصوره نيتشه بوصفه إرادة قوة، لم تكن هذه النظريات المقدمة صدفة، لكنها كلمات للوجود بوصفها*

---

(1) عبد الغفار مكاوي: الزمان والأزل (مقال في كتاب شعر وفكر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1999، ص 198.

(2) Heidegger, M., Ziet …, Op. Cit, P. 8.

(3) Ibid., P. 9.

(4) Ibid., P. 8.

(5) Ibid., P.9.

إجابة على الادعاء Anspruch الذي يتحدث في الإرسال المتحجب في هناك وجود "Es gibt Sein" [1] فما الاختلاف بين تصور هيجل لتاريخ الفلسفة وفهم هيدجر له، طالما أن هيدجر يرى أن المذاهب الفلسفية لا تظهر مصادفة، ويتصور هيجل تاريخ الفلسفة على أنه يخضع لضرورة المنطق الجدلي؟

لا شك أن ثمة فارقاً جوهرياً بينهما؛ فتاريخ الوجود عند هيدجر هو تاريخ حضور الوجود – وغيابه هو أيضاً تاريخ خطأ الميتافيزيقا الغربية التي نسيت الوجود، بينما تاريخ الوجود عند هيجل يتصور من خلال الفكرة ونقيضها، ومن ثم فهو تاريخ تأليف الأفكار التي تخضع لضرورة التصور العقلي. لكن إذا كان هيدجر يقول: *"إن الوجود يوجد ist بقدر ما يوجد الزمان"* [2]، ويفهم العلاقة بين الوجود والزمان على أنها لا تعطي ترتيباً أو أولوية لأحدهما على الآخر فكيف يفهم هيدجر الزمان عبر تاريخ الوجود؟ وعلى أي نحو يرتبط الزمان بتاريخ الوجود ؟

يقول هيدجر: *" إن القدر الذي فيه يعطي الوجود يتأسس في امتداد الزمان"* [3]؛ فالزمان إذن هو الامتداد الذي يتيح للحضور أن يقدر هبة الوجود التي تتجلى في أنماط الحضور والغياب، لكن *"الزمان نفسه يبقى هبة لـ" هناك وجود"، والذي من عطائه (أي عطاء الوجود) يصون الامتداد"* [4] ويحفظه. ومن ثم فإن الزمان يظل في حاجة لحماية الوجود وصيانته له، لكن الوجود هو الآخر يظل في حاجة إلى الزمان ليتيح له أن يهب، *" وفي الإرسال لقدر الوجود، وفي امتداد الزمان يتبدى إهداء، تمليك للوجود بوصفه حضوراً Anwesenheit، وللزمان بوصفه امتداداً للانفتاح في خصوصيتهما، وما يحدد انتماءهما معاً نسميه الحدث"* [5].

فما الحدث الذي يحدد انتماء الوجود والزمان معاً؟

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., P.19.

(3) Ibid., P.18.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

إن كلمة الحدث Ereignis" *مشتقة من اللغة المتطورة، وكلمة Er-eignen*(*) *تعني أصلاً يلحظ Er-äugen، أي يلمح، وفي النظرة يستدعي ويستولي على An-eignen*" (1) أي أن الحدث يجب أن يفهم انطلاقاً من الرؤى لما يلمح عن نفسه وفي الرؤى يستولي.

إن هيدجر يريد أن يوضح أن الأصل اللغوي لكلمة الحدث يعود إلى الامتلاك والتملك والاستحواذ. ومن ثم فإذا أردنا أن نعرف ما تعنيه كلمة الحدث عند هيدجر فعلينا أن نفهم أن "*كلمة الحدث لا تعني هنا ما نسميه في أي ظروف أخرى واقعة Geschehnis أو حادث Vorkommnis*" (2)؛ لأن كلمة حدث على نحو ما يريد لها هيدجر أن تكون تتجاوز أفق الموجود، وتتعلق بالوجود بما هو وجود، بل وبالزمان أيضاً. ولذلك يريد هيدجر أن يجعلها شعاراً للتفكير" *مثل الشعار اليوناني لوجوس والصيني تاو Tao*(**)" (3)

وإذا ما فُهم الحدث على هذا النحو – أي بوصفه المبدأ الأول – فسيكون هو وحده الذي يجعل كلاً من الوجود والزمان ينتمي للآخر. لكنْ ألا يتناقض فهم الحدث على هذا النحو مع تفكير هيدجر في الوجود بوصفه الحضور الذي يُحضر ولا يَحضر؟ بطبيعة الحال ليس الأمر كذلك؛ لأن هيدجر يفهم الوجود الذي يعطي في القدر ويتأسس في امتداد الزمان على أنه امتلاك. ولما كان هيدجر قد عزا أصل الحدث إلى الامتلاك، فـ" *عندئذ يكون الوجود نمطاً للحدث، وليس الحدث نمطاً للوجود*" (4).

غير أن الحدث لا يجب أن يفهم هنا على أنه مفهوم عام شامل ينتظم فيه أو تحته

(*) كلمة Ereignen تعني "تملكاً" ، وتعني أيضاً حصولاً، ويستخدم هيدجر كلا المعنيين لإجراء تنويعات على الكلمة.

(1) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, PP. 100 : 101.

(2) Ibid., P. 101.

(**) كلمة Tao الصينية الأصل تعني المبدأ الأول الذي ينبثق منه كل وجود وتغير في هذا الكون.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit, P.22.

الوجود والزمان؛ فالعلاقات المنطقية ليست ذات قيمة هنا؛ *"لأننا عندما نتفكر في الوجود ونتبعه بما يخصه seinem eigenen يتأكد بوصفه ما يمنح امتداد الزمان هبة القدر للحضور Anwesenheit. إن هبة الحضور هي ملكية Eigentum الحدث. إن الوجود يختفي في الحدث"* [1].

وإذا ما طلبنا معلومة إضافية عن الحدث أو إيضاحاً أكثر لماهيته فإن علينا أن ندخل الإنسان إلى ماهية الحدث. وهنا يبدو الحدث على أنه *" البناء الذي يبني الحيوزات المتأرجحة"* [2]، والتي من خلالها يتسنى للإنسان أن يمتلك الوجود والزمان، ويمتلك الوجود والزمان الإنسان؛ لأن الحقيقة أن الوجود والزمان لا يفهمان بدون الإنسان؛ لأنه الموجود الوجودى والزمانى على الأصالة، وهما يسكنان فيه ويسكن فيهما، وإن كان هو في الوقت ذاته هبة الوجود في امتداد الزمان، *" وبقدر ما ننقل ماهيتنا في اللغة نقطن في الحدث"* [3]

وبما أن هبة الحضور ملكية للحدث فإن *" الزمان والوجود يحدثان في الحدث"* [4]، فما الذي يُحدث الحدث نفسه الذي يُحدث الزمان والوجود؟ لم يقل هيدجر شيئاً عن هذا في محاضرته، لكن بما أن هيدجر قد قال : إنه يريد أن يجعل الحدث شعاراً مثل الشعار اليوناني اللوجوس فمن الممكن أن نقول : الوجود هو الذي يحدث الحدث لأن الوجود هو الذي يعطي الوجود، حتى وإن قال هيدجر إن *"الحدث يحدث"* لأن الحدث هو حدث الوجود.

ولكن يبقى سؤال: إذا كان هيدجر قد وصف الوجود بأنه العطاء الذي يهب فماذا عن الله؟

والواقع أن الحديث عن الله في فكر هيدجر – من وجهة نظر الباحث – قضية شائكة؛ ففي حين يصف هيدجر نفسه في خطاب إلى كارل لوفيت عام 1921 بأنه

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Heidegger, M., Der Satz der Identität. Op. Cit, P.101.

(3) Ibid., P. 102.

(4) Heidegger, M., Zeit … ,Op. Cit, P. 23.

لاهوتى مسيحى، ويحذر تلامذته أن يضعوه في مصاف الفلاسفة العظام[1] نجده يقول في كتابه (في ماهية العلة): *"إن التأويل الأنطولوجي للموجود الإنساني بوصفه وجوداً – في العالم لا يقرر بالإيجاب ولا بالسلب شيئاً عن وجود الله"* [2]. ؛ ونراه يعلن صراحة منذ البداية في محاضرته (مفهوم الزمان) أن الفلاسفة لا يعتقدون[*]، أي الاعتقاد الديني، وإذا كان *"فقدان بعد المبجل والمقدس هو اللامقدس الأصلي لعصرنا – فيما يقول جادامر – فإن ما يعنيه (أي هيدجر) بذلك أننا لا نستطيع الوصول إلى الله لأننا نتحدث عن الله بطريقة ليست معضدة بالفهم الذاتى للإيمان، وأن الطرق المعتادة للإيمان لم تعد كافية"* [3] ويبدو أن هيدجر قد فهم السبيل الأمثل لمعرفة الله على أنه سبيل الوجود الأصيل للموجود الإنساني إذ يقول في خطابه (في النزعة الإنسانية) الذي وجهه إلى جان بوفريه مؤولا عبارة لهيراقليطس: *"إن الإنسان يسكن في القرب من الله بقدر ما يكون إنساناً"* [4]، ولكن إن كان هيدجر يسند كل ما أسند من قبل لله إلى الوجود، فكيف إذن يمكن أن نفهم دور الله في العالم بعدما أعلن هيدجر صراحةً في محاضرته *"الزمان والوجود"* أن الله يخضع في وجوده لسيادة مبدأ العلة الذي ما هو – أي مبدأ العلة – إلا مبدأ للوجود، على نحو ما سنرى في الفصل الخامس.

وبغض النظر عن اختلاف الباحث مع هيدجر أو اتفاقه معه في هذا الشأن، فمما لا شك فيه أن هيدجر قد استطاع أن يضفي على البحث في الوجود أصالة وجدة وعمقاً.

ولعل نحواً آخر من هذه الأصالة يتبدى في ربطه بين الوجود والصيرورة والظاهر والتفكير والواجب. فعلى أي نحو تُرى يكون هذا الربط؟

---

(1) Gadamer, Hans- Georg, Heidgger's Ways translated by John W. Stanley, State University of New York, press 1984. P. 182.

(2) Heidegger, M., Vom Wesen, Op. Cit, P.39.

(*) دفعت مثل هذه العبارات بعض النقاد لإتهام هيدجر بالإلحاد ، ومن الذين اتهموا هيدجر بالإلحاد هينمان وجان فال؛ إذ يقول جان فال: "فعند هيدجر ليس هناك إله" انظر طريق الفيلسوف ص 79 .

(3) Gadamer, Hans- Georg, Heidgger's Ways Op. Cit. P. 180.

(4) Heidegger, M., Über den "Humanismus", Op. Cit, P. 106.

ثالثاً - تحويرات(*) أخرى على الوجود:

1- الوجود والصيرورة Sein und Werden:

جرى العرف في تاريخ الفلسفة أن ينظر إلى الوجود والصيرورة على أنهما مفهومان متضادان؛ فالوجود تصور جامد Verhärleten لا حركة فيه ولا تغير، والصيرورة حركة كلية لا وجود فيها، *"وما يصير ليس بعد"* [1]، أي أن ما هو في حالة صيرورة ينظر إليه على أنه لم يوجد بعد، و*"ما يوجد لم يعد يصير"* [2]، أي يقف على النقيض مع ما هو في الصيرورة.

و*"ما يوجد – أي الموجود– يترك خلفه كل صيرورة"* [3]. وانطلاقاً من هذه العلاقة المتناقضة بين الوجود والصيرورة يتراءى لنا أن*"ما يوجد بالمعنى الحقيقي يقاوم كل تدفق للصيرورة"* [4].

ومن وجهة نظر هيدجر أنه منذ بداية الفلسفة اليونانية يقف هذا التعارض واضحاً بين الوجود والصيرورة؛ فبارمنيدس – فيلسوف الثبات الكلي الذي يرى أننا" *لا نستطيع أن نقول عن الوجود إنه كان وإنه سيكون (لأنه) لا يوجد بالنسبة له ماضٍ ولا حاضر ولا مستقبل، إنه بالأحرى ... خالد بلا زمان. وهو غير منقسم ولا يقبل الانقسام؛ لأن أي شيء لكي ينقسم يجب أن ينقسم بشيء آخر ولكن لا يوجد شيء آخر سوى الوجود*" [5]. –يقف على طرف النقيض مع هيراقليطس فيلسوف

(*) يستخدم هيدجر مصطلح Beschränkung التي تعني القصر أو الحصر أو الاقتصار أو التقيد كعنوان يتناول تحته مفاهيم الصيرورة والظاهر والتفكير والواجب. انظر:

Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 71.

(1) Ibid., P. 73.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) ستيس، ولتر: المرجع السابق، ص 48.

الحركة الكلية الذي يقول "*كل شيء في تدفق Alles ist in fluß*، *ومن ثم فلا وجود. كل شيء في صيرورة*" [1].

والواقع أن هيراقليطس وإن كان يفكر في الصيرورة فإنه لا يفكر فيها بمعزل عن اللاتحجب الذي ينتمي لماهية الوجود، ونفس الشيء يقال عن بارمنيدس الذي يرى أن" *وجود الموجود يظهر في مقاومته للصيرورة*" [2]، وكأننا تعودنا أنه" *إذا قال الفيلسوف الأول أ قال الفيلسوف الثاني ب ، وإذا ما قال الثاني أ فإن الأول يقول ب*" [3]، وكأن التناقض والتضاد هما الضرورة والقدر المحتوم الذي يحكم أمور الفكر والتفلسف. وكأن المفكرين والفلاسفة عبارة عن جزر منعزلة عن بعضها البعض، ولا شأن لكل واحد منهم بالآخر. فهل تكون هذه هي حقيقة أمر التفلسف والمتفلسفين؟ أوَما من رباط يربط بينهم؟

إن مثل هذا التصور لتاريخ الفلسفة – الذي ما هو إلا تاريخ للوجود – يقوم على فهم خاطئ للنحو الذي يظهر به الأنساق الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة. إنها جميعاً تخضع لضرورة وقدر الوجود وليس للصدفة والعشوائية أو التناقض، و" *في مثل هذه الضرورة التاريخية يقف السر العظيم*" [4] الذي ينتمي إليه كل الفلاسفة، سواءً أدركوا حضور الوجود أو غاب عنهم حضوره؛ لأن حضور الوجود يظل حضوراً حتى في حالة غيابه.

وإذا ما تسنى لنا أن نفهم تاريخ الفلسفة على هذا النحو فسوف نكتشف أن بارمنيدس – الذي يرى أن الوجود" *صفاء كامل لما هو دائم Gestammelte gediegenheit Des ständigen*" [5] لا يتناقض تفكيره أبداً مع تفكير فيلسوف الصيرورة أو حتى مع أي فيلسوف آخر؛ لأنه في حقيقة الأمر كل المفكرين طيلة

---

(1) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P.74.

(2) Ibid., P. 73.

(3) Ibid., P. 74.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

تاريخ الفلسفة يقولون نفس الشيء[1]، إنهم ينطقون بلسان حال الوجود. ومن ثم فليس من الممكن أن نقول إن هيراقليطس في مبدئه الفلسفي "*على خط متعارض تماماً مع مبدأ المدرسة الإيلية*"[2]، ولا أن نقول إن بارميندس يناقض هيراقليطس؛ إذ أنهما" *ينتميان إلى الزمان العظيم الذي فُهم فيه الوجود على أنه التحجب. فإذا ما أصغينا إلى مطلع قصيدة بارمنيدس التي خلفها لنا ينبغي أن نفقد كل رغبة لكتابة الكتب، لأنها ربما تغنينا عن مكتبات فلسفية بأكملها*[*]، *وتدحض الضرورة الموهومة لوجودها*"[3]. ليس معنى هذا أن كل شيء قد قيل وأن فلسفة واحدة تكفي، وإنما معناه أن هؤلاء الفلاسفة قد وقفوا على الماهية الأصيلة للوجود.

وأخيراً يبقى سؤال بشأن مسألة الصيرورة، ألا وهو: إذا كان فيلسوف مثل هيجل قد اعتبر أن حركة الوجود بين المباشرة واللاتعين هي الصيرورة، والتي تعد بمثابة الوحدة العينية للوجود وتحولاته؛ فهل كان هيجل يفهم الماهية الحقة لعلاقة الوجود بالصيرورة؟

والواقع أن هيدجر لم يطرح هذا السؤال، بل لم يشر إلى هيجل عند تناوله لهذه الجزئية. لكن يمكننا أن نقول وفقاً لموقف هيدجر من هيجل: إن هيجل يفهم علاقة الوجود بالصيرورة انطلاقاً من المباشرة واللاتعين، وهو ما يرفضه هيدجر تماماً، لأن ماهية الوجود عند هيدجر التحجب والخفاء، وإن كان أيضاً له علاقة بالظاهر، فعلى أي نحو تكون هذه العلاقة؟

2- الوجود والظاهر Sein und schein:

إننا ننظر دائماً إلى العلاقة بين الوجود والظاهر على أنها علاقة الحقيقي بغير

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) سيتس، ولتر: المرجع السابق، ص 70.

(*) يلاحظ أن هيدجر يردد هذه العبارة في أكثر من موضع بشأن الفلسفة اليونانية بشكل عام؛ إذ يقول معلقاً على فقرة من كتاب (الطبيعة) لأرسطو طاليس: هذا يجعلنا نستغني عن مكتبات فلسفية بكاملها. انظر:

Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P 115.

(3) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 74.

الحقيقي أو" *الفعلي في اختلافه وتعارضه مع غير الفعلي، أو الأصلي* Echte *في مقابل غير الأصلي* unechte"[1]. فهل حين ننظر إلى علاقة الوجود بالظاهر على هذا النحو نكون متفهمين لحقيقة العلاقة بينهما أم أننا نخطئ فهمها؟

إننا إذا ما توجهنا إلى أفلاطون لنتعرف منه على حقيقة هذه العلاقة بين الوجود والظاهر فسنجد ذلك في رمز الكهف، وإلى رمز الكهف" *يعود كل التميز الفلسفي الأساسي بين (الظاهر) والحقيقة* Appearance and reality"[2].

ولا يختلف التصور السائد في حياتنا اليومية عن العلاقة بين الوجود والظاهر عن تصور أفلاطون، بل ربما يعود إليه. فنحن نرى أن" *الظاهر يخدع، وهذا الخداع يقع في الظاهر نفسه... إن الظاهر خداع وتضليل*"[3]. فهل تكون هذه هي حقيقة العلاقة بين الوجود والظاهر؟ أم أننا نفهم الظاهر هنا تحت سلطة الميتافيزيقا وعلم النفس؟

لعل من الأفضل التعرف على حقيقة الظاهر ذاته غير مكتفين بما نسمعه" *فكفي بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما يسمع*" فما الذي نعنيه بالظاهر؟

إننا نقول : الشمس تظهر عالية في الأفق، الحق يظهر مهما طال غيابه[*]، الحجرة تظهر خافتة في ضوء الشمعة؛ فما الذي يمكن أن نفهمه من هذه العبارات التي تتحدث عن الظاهر؟

إن ما نفهمه هو أن" *الشمس – على سبيل المثال – يمكنها أن تملك الظاهر في ذاتها ... إنها تضيء، وفي ضوئها تظهر، هذا يعني تأتي لتظهر أمامنا ...* Zum vorschein kommen"[4]، أي تأتي للنور، وإن كانت هي ذاتها مضيئة.

---

(1) Ibid., P. 75.

(2) فؤاد زكريا: التقديم لترجمة جمهورية أفلاطون، ص 152.

(3) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 83.

(*) نقول في تعبيراتنا اليومية: هذا هو الظاهر والغائب يعلمه الله. وكأننا نتصور الظاهر على أنه ما يظهر، وهذا بطبيعة الحال يتعارض مع فهم هيدجر للظاهر.

(4) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 76.

وليس قريباً من هذا الفهم للشمس ما قاله أفلاطون من أن *"الشمس لا تجعل الأشياء التي نراها منظورة فحسب، بل هي الأصل في ميلادها ونموها وغذائها، وإن لم تكن هي ذاتها تعني النشأة أو الميلاد"* [1]؛ لأن الشمس عند أفلاطون شبيهة بمثال الخير الذي وإن كان مثالاً فإنه بشكل ما ذو وجود ظاهري، أي موجود.

وإذا تأملنا ما نعنيه في استخدامنا الفعلي لكلمة الظاهر يمكننا أن نفهم الظاهر من ثلاثة أوجه:

الظاهر بوصفه سطوعاً وضوءاً Glanz und Leuchten.

الظاهر والتبدى Scheinen بوصفها ظهوراً Erscheinen، وما هو ظاهر أمامنا Vor-schein.

الظاهر بوصفه الظاهر المجرد، أي المظهر Anschein الذي يجعل شيئاً ما ظاهراً.

وإذا ما أردنا زيادةً في تأصيل معرفتنا بالظاهر فإن علينا *"أن نحاول فهم الوحدة المحتجبة للوجود والظاهر، حيث إننا لم نفهمها مطلقاً"* [2]. فأين تحتجب وحدة الوجود والظاهر؟

إنها تحتجب في تفتح الوجود، فنحن نعرف أن *"الوجود يتفتح عند اليونان بوصفه طبيعة φυσις"* [3] فما الطبيعة؟ وكيف تكون تفتحاً للوجود؟

يقول أولف جيجن: *"لا يكاد يكون هناك كما قيل لا في الفلسفة اليونانية بوجه عام ولا في الفكر اليوناني بصفة عامة مفهوم أعم ولا أخص في دلالته عليها إلا مفهوم الطبيعة"* [4].

ومن حيث اللغة فإن *" الكلمتين φυ وφα تسميان نفس الشيء φυείν ما يكون في نفسه إشراقاً هادئاً φaίνεσςaι، السنا Aufbuchten، التجلي Sichzeigen"* [5]

---

(1) أفلاطون : الجمهورية ، المرجع السابق، ص 413.

(2) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 75.

(3) Ibid., P. 76.

(4) جيجن، أولف: المرجع السابق، ص 228.

(5) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 77.

فالطبيعة إذن عند اليونان هي الإشراق والتبدى؛ فأرسطو مثلاً ينظر إلى الطبيعة على أنها قوة فعالة منظمة ومقننة [1]. وفي إشراق الطبيعة وتبديها يخرج الموجود من التحجب إلى الظهور. وتترجم كلمة اللاتحجب بالحقيقة Wahrheit، وهذا في الحقيقة إساءة تفسير لهذه الكلمة؛ *"لأن الماهية اليونانية للحقيقة تكون ممكنة فقط مع ماهية الوجود بوصفه طبيعة"* [2]. وهذا يعني بالضرورة أننا يجب أن نفكر في اللاتحجب بوصفه إنارة Lichtung [3].

وإذا فهمنا اللاتحجب على هذا النحو فإن ما يترتب على ذلك هو أن *" الحقيقة تنتمي لماهية الوجود"* [4]. وليست الحقيقة أبداً تطابقاً على نحو ما انتهت إليه الميتافيزيقا والمنطق.

ومن كل هذا نخرج بأنه طالما كانت الطبيعة هي الظهور الذي يشرق من تلقاء ذاته، الذي يُخرج الموجود للنور، فإن الطبيعة - بناء على ذلك - هي الوجود الذي يظهر.

لكن الطبيعة هي الظهور أو الظاهر الذي يتبدى في الظواهر، ومن ثم *" فالظاهر ينتمي للوجود نفسه بوصفه ظاهرة"* [5]. فالوجود والظاهر إذن ينتميان لبعضهما البعض، بل ويتحدان ويتصارعان.

وبالنسبة للتاريخ اليوناني المبكر *"كانت الوحدة والتصارع بين الوجود والظاهر أصيلة وقوية"* [6]، ويتضح هذا تماماً من خلال أسطورة أوديب *" إن أوديب في البداية هو منقذ المدينة وسيدها، وهو يعيش في قمة مجده وفي كنف الآلهة، ومن هذا الظاهر تتبدى حقيقة أوديب بوصفه قاتل أبيه. وزانياً بأمه"* [7]. وأوديب هو نفسه

(1) جيجن، أولف: المرجع السابق، ص 235.

(2) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 78.

(3) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op. Cit, P. 75.

(4) Heidegger, M., Einführung , Op. Cit, P. 78.

(5) Ibid., P. 83.

(6) Ibid., P. 78.

(7) Ibid., P. 81.

يكتشف حقيقة وجوده "*إنه يضع نفسه في اللاتحجب خطوة بخطوة*" [1]؛ ليكشف لنفسه عن حقيقة نفسه. وأوديب ليس حالة فردية وجدت داخل المجتمع اليوناني، وإنما هو تعبير صادق عن الشخصية اليونانية. وقد أصاب هولدرلن حين قال: "*إن الملك أوديب له عين لكثرة عديدة* *hat ein auge zu viel vieleicht*" [2].

من كل هذا يتضح لنا أن" *الوجود والظاهر ينتميان معاً، وبوصفهما منتميين معاً باستمرار يكونان ... ومعاً دائماً*" [3]. ولا يمكن أن يكون الظاهر خداعاً وتضليلاً؛ لأن الظاهر هو الظهور، والظهور لا يمكن أن يكون شيئاً، ومن ثم لا يمكن أن يكون خداعاً وتضليلاً، والتصورات الشائعة عن الظاهر مردها إلى الميتافيزيقا ليس إلا.

ومن ثم فإن علينا ألا نساير الميتافيزيقا؛ لأنه يبدو – من وجهة نظر هيدجر – أنها تسير على خط متناقض مع التفكير. والتفكير هو وحده الدرب الرشيد الذي يؤدي بنا إلى فهم الوجود بما هو وجود. فما علاقة الوجود بالتفكير؟

3- الوجود والتفكير Sein und Denken:

إن التفكير يضع نفسه في مقابل الوجود؛ لأن الوجود يُتصور في التفكير، وبالتالي يكون مضاداً له. هذا هو فهم الميتافيزيقا للتفكير؛ إنها تفهمه على أنه التصور الخلاق الذي ينجب الحقائق. وهي تنظر إليه من منظور ثنائية الذات / الموضوع؛ "*فالوجود هو الموضوعية، أي الموضوع، والتفكير هو الذاتية، أي الذات*" [4]. ولكن هيهات أن يكون الوجود موضوعاً، أو أن يكون التفكير ذاتاً، ولذلك فإن التفكير عليه مهمة واجبة، ألا وهي" *التخلي عن كل فكر حالي في تحديد موضوع التفكير*" [5]. وفي تخليه عن هذا الإرث الميتافيزيقي فقط يمكنه أن يكون تفكيراً.

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 85.

(4) Ibid., P. 104.

(5) Heidegger, M., Das Ende, Op. Cit, P. 80.

لكن ماذا نعني بـ التفكير؟ إننا نقول : العبد في التفكير، والرب في التدبير؛ فما الـذي يعنيه هذا ؟ هل هناك علاقة بين التفكير والتدبير؟

إن" *التفكير في هذا الأمر أو ذاك يعني أن نبتكر، أن نخطط، أن نفكر في هـذا أو ذلك. وهو فوق ذلك: أن نقصد، أن نفكر في الشر يعني أن ننوى، أن نفكـر في شيء ما يعني ألا ننساه. إن التفكير يعني هنا التذكر Andenken ، الذكر Gedenken*" [1].

وتعدد مناقب التفكير على هذا النحو وثراء ممكناته لا يدعونا أبـداً لأن نحـتكم إلى المنطق؛ لأن المنطق يدور في فلـك الميتافيزيقـا. وإذا كـان" *الإنـسان يحكـم عـلى التفكير بوصفه لا ينفصل عن مقياسه- أي عن المنطق- فهذا الحكم يشبه التخمـين بأن السمك لديه القدرة على أن يعيش خـارج المـاء*" [2] وإنـما يـدعونا تعـدد دروب التفكير لأن نشقها؛ لأن" *التفكير نفسه طريق، ونحن نستجيب لهذا الطريـق بقـدر ما نبقي فيه*" [3]. فهل بالفعل يمكننا أن نشق دروب التفكير، وأن نثابر في طلبه، وأن نتحمل عناءه ؟ أم تُرانا غير قادرين على تحمل هذه التبعة؟

إن الوضع المتأزم الذي يعيشه الإنسان اليوم يكشف عن أن الإنـسان لا يكلـف نفسه عناء شق الدروب،ولمَ نكلف أنفسنا عنـاء التفكـير مادمنـا قـادرين عـلى دفـع الثمن، لم نفكر والدروب المعبدة باتـت كثيرة تتيحهـا عـلى نحـو مبـاشر التقنيـات الحديثة؟؛ إنها تريحك من كل شيء حتى من أن تعد الطعام لنفسك، ويمكنهـا أيـضاً أن تقول لك على أي نحو تتصرف إذا ما استشرتها في موقف أنت في حيرة منه ، إنهـا تنوب عنك في التفكير، فهل يمكن أن يمارس التفكير بالإنابة؟

وربما يتصور البعض أن التفكير العلمي هو السبيل الوحيـد لانتـشال الإنـسان المعاصر من كل أزمة. فهل حقاً يكون ذلك ممكناً للتفكير العلمي؟ أعني هل يمارس العلم التفكير؟ يقول هيدجر :" *إن العلم لا يفكر ولا يمكنه أبداً أن يفكر*" [4] فلـمَ

---

(1) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 90.

(2) Heidegger, M., Der Begriff der Zeit, Op. Cit, P. 55.

(3) Heidegger, M., Was Heisst Denken? Op. Cit, P. 164.

(4) Ibid, P. 4.

لا يكون بإمكان العلم منجزنا الأكثر إبهاراً أن يفكر؟ أليس ما يمارسه العلماء في محاولاتهم الدؤوبة للكشف عن أسرار الطبيعة وابتكار كل ما هو جديد يمثل ضرباً من التفكير؟

بطبيعة الحال لا يمكن إنكار ذلك ولكن لأن العلماء في الغالب يجعلون جل اهتمامهم منصباً على التقنين وهذا بدوره يتطلب إغفال اللغة، والحديث بالرموز والمعادلات، وعلى النقيض من العلماء يأتي الشعراء *"لأن القصيدة - فيما يقول هيدجر- تنتمي منذ زمن طويل إلى الأدب، وبالمثل تماماً التفكير لأن التفكير لا يُنْظَم ولكنه قول أصيل وتلفظ للغة؛ لذلك يجب أن يبقى قريباً من الشعر"* [1]، فاللغة إذن هي مصدر القرابة بين الشعر والتفكير وفي هذا يقول فالتر بيميل: *"إن ما يشترك فيه المفكر والشاعر هو عنصر اللغة، وإن كنا لا نعرف بعد كيف يكون (هذا) العنصر مدركاً، وكيف يتغير وفقا لما إذا كانت الكلمات المستخدمة شعرية أو تفكير"* [2]، لكن هل كل ما نطلق عليه لفظ الشعر يكون تفكيراً؟، خاصةً وأن هيدجر يقول: *"إن كل تفكير تأملي يكون شعرى وكل شعر بدوره يكون نوعاً من التفكير"* [3](*).

بطبيعة الحال لا يمكن اعتبار كل ما يكتب في مجال الشعر نوعاً من التفكير لأن الشعر الذي يعنيه هيدجر هو *" ذلك المستوى الرفيع من الشعر الذي يميز الأعمال الشعرية العظيمة والتي يتردد صدى الشعر فيها داخل مجال التفكير"* [4].

بيد أننا لا نمارس التفكير ولا ننظم الشعر بشكل يفصح عن ماهيتهما، وإنما نتخلى عنهما تحت دعاوى أن الشعر لعبٌ فارغ بالكلمات، وأنه ونحن في عصر

(1) Ibid, P. 155.

(2) Biemel, Walter, Martin Heidegger: An Illustrated Study, translated by J. L. Mehta, Rutledge & Kegan Paul. London and Henley, 1977. P. 157.

(3) Heidegger, M., The Nature of Language, Op. Cit. P. 136.

(*) اعتمد الباحث في ترجمته لهذه الفقرة على ترجمة سعيد توفيق لها.

(4) سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة، المرجع السابق ص 65.

السرعة لا وقت للتأمل ولا للتفكير ومن ثم فـ" *نحن نحسب لنحدد النتيجة مقدماً. وهذا الحساب يميز كل تفكير مخطط ومبحوث. ومثل هذا التفكير يبقى هو أيضاً حساباً*" [1].

وحين نقوم بتحويل التفكير إلى حساب، وحين نقوم بتحديد النتائج مسبقاً؛ تمشياً مع عصر السرعة؛ عندئذ نغفل حقيقة جوهرية تتعلق بالتفكير، وهي أن "*التفكير في موضوع ما هو أمر بطيء بطبيعته كما توحى بذلك المترادفات: أطال الفكر، أعمل الفكر، قلّب الأمر، تروّى في الأمر*" [2]، تدبر، تأمل الأمر ملياً؛ فالتفكير هو رحلة معاناة لا يقدر عليها إلا كل ذى عزم صادق. وهو ليس مضيعة للوقت، ولا هو أمر لم تعد تحتمله طبيعة العصر فأمسي من مخلفات الماضي، وإنما التفكير – والتفكير وحده – هو القادر على انتشال الإنسان المعاصر من أزمته الراهنة؛ لأن التفكير " *يرتبط بالمستقبل وبما كان وأيضاً بالحاضر*" [3]. إنه إذن المنقذ للإنسان من السقوط في الحاضر.

ويعتبر التفكير إمكانية متاحة لكل البشر وليس وقفاً على فئة ما؛ فالإنسان " *يستطيع أن يفكر بقدر ما يملك تلك الإمكانية*" [4] والتي لا شك أنه يملكها بقدر ما يكون إنساناً؛ لأن الإنسان – من وجهة نظر هيدجر – هو" *ذلك الذي يستطيع أن يفكر... (و) الإنسان من حيث هو الكائن الحى المفكر يجب أن يكون قادراً على أن يفكر متى أراد*" [5].

فالتفكير إذن إمكانية طوع إرادة الإنسان، ويأتيه متى أراده، لكنه – أي التفكير – لا يصطفي أحداً دون أحد، ولم نسمع ولن نسمع أبداً أن التفكير طرق الباب على أحد، وطالبه أن يمارسه أو خصه بنفسه، وإنما التفكير يبيح نفسه لمن يريده، ويجعله يقف في النور.

---

(1) Heidegger, M., Glassenheit, op. Cit, P.14.

(2) جاكوبى، راسل: المرجع السابق، ص 195.

(3) Heidegger, M., Einführung, op. Cit, P. 90.

(4) Heidegger, M., Was Heisst "Denken"?, Op. Cit, P. 127.

(5) Ibid., P.1.

وإذا كان هيدجر ينكر أن يسمى الحساب تفكيراً، فإنه في الوقت ذاته ينكر أن تكون طرق تحصيل المعرفة تفكيراً، إذ يقول:" *التفكير لا يعني أن نحصل على المعرفة. إن التفكير يجتاز الأخدود إلى تربة الوجود*" [(1)] التفكير إذن ليس تفكيراً شيئياً، وإنما هو ما يتجاوز الشيء إلى وجوده، أو بالأحرى إلى الوجود؛ لأن التفكير " *يبنى في بيت الوجود*" [(2)]. ومن حيث هو كذلك فإن التفكير" *لا هو نظري ولا هو عملي، إنه ينأي بنفسه عن هذا الاختلاف*" [(3)]. وفهم هيدجر للتفكير على هذا النحو يدفعه دفعاً إلى ما يصبو إليه من تناوله للتفكير؛ وهو أن" *التفكير والوجود نفس الشيء*" [(4)].

ومن الواضح أن ثمة تطوراً ملحوظاً في تفكير هيدجر فيما يتعلق بالتفكير؛ ففي الوجود والزمان كان هيدجر يتحدث عن الفهم أكثر مما يتحدث عن التفكير. وفي كتبه المتأخرة أصبح التفكير يحتل جانباً كبيراً من اهتمامه، وتلاشى الحديث عن الفهم تماماً.

وفي (الوجود والزمان) كان الشغل الشاغل لهيدجر هو انفتاح الموجود الإنساني على الوجود. وإن كان هيدجر قد شغل بمسألة اللاتحجب والحقيقة.

وفي المؤلفات المتأخرة كثر حديث هيدجر عن السر، وارتبط التفكير بالانفتاح على السر.

وإذا كان التفكير بما هو تفكير هو وحده الذي يتيح إمكانية الانفتاح على الوجود وتكشّفه فإن التفكير يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصور الذي يتعالي على الموجود والوجود على السواء. ومن ثم ينصب نفسه مشرعاً يسن للموجود ما ينبغي أن يكون عليه.

وينقلنا هذا للحديث عن علاقة الوجود بالواجب.

---

(1) Heidegger, M., über den "Humanismus", Op. Cit, P. 100.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P.111.

(4) Heidegger, M., Einführung, Op. Cit, P. 104.

4- الوجود والواجب Sein und Sollen

إذا كان هيدجر قد أوضح أن كلاً من الصيرورة والظاهر والتفكير تنتمي جميعها إلى الوجود وينتمي الوجود إليها ، فإن الأمر مع الواجب يختلف تماماً ؛ إذ يقول هيدجر *"إن تخطيطنا المرشد يعرض هذا التمييز (أي التمييز بين الوجود الواجب) على أنه يذهب في اتجاه آخر"* [1] ، فلماذا يذهب هذا التمييز في اتجاه آخر؟ لآن الاختلاف بين الوجود والواجب يتجه الى أعلى)[2]، وذلك لأن الواجب يضع نفسه فوق الوجود ، أو بعبارة آخرى الوجود لم يعد هو الأمر الحاسم في جعل الموجود يوجد إنما فقد دوره.

ومنذ أن جعل أفلاطون مثال المثل، أي الخير *"شيئاً يفوق الوجود"* [3]، أعلى من شأن الواجب على الوجود وجعل الواجب الذي يتمثل في مثال الخير مقياساً ليس للموجود فحسب وإنما للوجود أيضاً وبقدر ما تكون المثل مقياسياً للموجود والوجود فإن *" مثال الخير يقف وراء الوجود"* [4]. ومن ثم فإن الوجود لا يصبح ذاته أبداً وإنما يصبح خاضعاً لسلطة الواجب الذي يتعالي عليه.

هذه السيطرة الفوقية على الوجود أخذت شكلاً آخر في الفلسفة الحديثة فقد أصبحت عند ليبنتز هي العلة الكافية، وذلك عندما أعلن أن *" معرفتنا تقوم على مبدأ (العلة) الكافية وبه نسلم بأنه لا يمكن التثبت من صدق واقعة أو وجودها ، ولا التثبت من صحة عبارة بغير أن يكون ثمة (علة) كافية يجعلها على هذا النحو دون غيره."* [5]،فهنا أصبح الوجود المفهوم على أنه وجود الموجود يقوم كلية على افتراض واجب الوجود إن حق لنا أن نستخدم اصطلاح ابن سينا، وقد اكتملت هذه العملية عند كانط ؛ لأنه يرى أن *" الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقيناً*

---

(1) Heidegger, M., Einfuhrung Op. Cit. p. 149.

(2) Ibid , p. 150.

(3) أفلاطون: الجمهورية ، ص 414.

(4) Heidegger, M., Einfuhrung Op. Cit. p. 150.

(5) ليبنتز : المونادولوجيا ، المرجع السابق ، ص 143.

مباشراً مطلقاً إنما هو الواجب" [1]، وهذا الواجب ذو الماهية اللامشروطة ينبع من الإرادة وهذه الإرادة وإن كانت تنبع من الحرية الإنسانية إلا أنها تخضع لضرورة القانون الطبيعي ، إذ يقول كانط *"إن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقاً ضرورياً مع القانون"* .

وقد جعل فيشته التقابل بين الوجود والواجب هو التعبير الأساسي لنسقه الفلسفي وذلك حين جعل من الأنا المبدأ الأول لفلسفته ، أما في القرن الثامن عشر فقد عبر الواجب عن نفسه في فكرة الأولية بالمعنى الكانطى المستمد من الشروط الأولية، وفي عصرنا هذا عصر العلم تعاظم شأن الموجود واعتبر العلم كل ما عداه لا شيء، وهذه السيادة للموجود عرضت الواجب - في دوره كمقياس ومعيار للوجود - للخطر، ومن ثم كان على الواجب أن يبحث في أساسه لتدعيم ادعاءه، وقد وجد ضالته في القيمة، وقد تعاظم شأن القيمة حتى *"أن القيم الآن أصبحت أساس الأخلاق (الواجب)"* [2]، فهل يمكن للقيم أن تكون أساساً للأخلاق أم أن القيم مفهومة انطلاقاً من معناها اللغوي الذي يدل على التقييم، ومغتربة عن أصلها اليوناني لا يمكنها ذلك؟

يقول هيدجر : *"إن القيم أصبحت هي المعايير الدائرية لكل مناطق الوجود ... إن القيمة لها شرعية، وأن الشرعية ما زالت موحية بها هو شرعى للذات"* [3]، أي أن القيمة ما هي إلا شكل من أشكال ثنائية الذات / الموضوع، وهي في نفس الوقت نمط ميتافيزيقي، *" ولهذا فإن الوجود في النهاية ينسب إلى القيمة نفسها ...(ومن ثم) فإن الوجود لا يعني أكثر أو أقل من حضور شيء ما بالفعل هناك، مع أنه ليس موجوداً غفلاً ولا معداً بمعنى الكرسى أو المنضدة"* [4] أي أن الوجود أصبح يفهم من خلال القيم على أنه حضور الشيء.

---

(1) زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية ، ص 155.

(2) Heidegger, M., Einführung, Op. cit, P. 151.

(3) Ibid., loc. Cit.

(4) Ibid., loc. Cit.

ولقد تعاظم شأن القيم في القرن التاسع عشر إلى حد كبير فـ*"في عام 1928 ظهر الجزء الأول من بيبولوجرافيا عن مفهوم القيمة مدوناً به 661 عنواناً"* [1].

إن فيلسوف القيمة الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل *"حول مشكلة الوجود بأثرها إلى مشكلة قيمة"* [2]؛ بحيث يمكننا أن نقول إن الوجود عند نيتشه يساوى القيمة،لكن هيهات أن يكون الوجود قيمة، وإذا كان نيتشه نفسه يقول: *"على الرغم من أننى عدمي متطرف إلا أننى لم أيأس من العثور على باب الخروج وعلى المنفذ الذي يفضى إلى شيء ما"* [3]،إلا أنه لم يعثر على مخرج ؛ ولن يكون بإمكانه أن يعثر عليه طالما اعتبر أن الموجود هو الحقيقة القصوى.

وإذا كان الواجب قد فشل في أن يضع نفسه فوق الوجود والواجب وبشكل ما مبدأ، أفيكون هذا هو حال المبادئ الاولى؟ ينقلنا هذا إلى البحث في المبادئ والعلل الاولى.

---

(1) Ibid., P. 152.

(2) أحمد عبد الحليم عطية: القيمة عند نيتشه مقال ضمن أوراق فلسفية (كتاب غير دوري) العدد الأول نوفمبر 2000 ص 118.

(3) جوليفييه ، ريجيس : المذاهب الوجودية، ص 62.



الفصل الخامس

البحث في المبادئ والعلل الاولى
بوصفه بحثاً في الوجود

تمهيد

أولاً – مبدأ الهوية

ثانياً – مبدأ العلة

تمهيد

من الطبيعي أن يتساءل الناس في كل العصور، وفي مختلف المواقف عما يتسبب في حدوث ظاهرةٍ ما ، وعن الهدف الذي يبرر سلوكاً مـا، إلا أن هـذا التـساؤل يكتـسب معنى جديداً حينما يتأمله المرء تأملاً يصل إلى الجذور، وحينما يبحث عن مغزاه[1].

وإذا كانت معرفة الناس تتوقف عنـد معرفـة الـسبب القريـب، فـإن الفلاسـفة يعتـبرون أن مــن أول واجبــاتهم معرفــة الــسبب الأول، أو بتعبـير أدق *"المبـادئ الاولى"* [*]. وفي هذا الـصدد يقـول هيراقلـيطس فـيما يـروى ديـوجين اللائيرسـى *"الحكمة الوحيدة هي معرفة السبب[**] الأول الذي يحكم الكل"*. [2]

---

(1) جيجن، أولـف: المشكلات الكبرى في الفلسـفة اليونانيـة، تـرجمة عـزت قـرني، دار النهضة العربية، القاهرة : 1976 ، ص 237.

(*) المبادئ : جمع مبدأ، ومبدأ هو في اسم ظرف من البدء، والبدء افتتاح الشيء. والمبدأ كل ما يُعلم بذاته ويحصل عنه العلم بشيء آخر؛ فالمبادئ بهذا المعنى " تتوقف عليها مسائل العلم"، وهي " لا تحتاج إلى البرهان بخلاف المسائل فإنها تثبت بالبرهان". تعريفات الجرجانى نقلاً عن المعجم الفلسفي، مادة مبدأ. انظر : مراد وهبه : المعجم الفلسفي، مادة (مبدأ).

ويبدو أن ثمة علاقة تتجاوز معنى الصفة بين كلمتى المبادئ والاولى؛ فالمبدأ طالما كان مبدأ فهو أول. و"الأوليات هي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه من تعلمٌ أو تخلقٌ بخلق أو حب السلامة والنظام، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس، ولا يتوقف العقل في التصديق بها إلا على حصول التصوير لأجزائها المفردة. فإذا تصور معاني أجزائها سارع إلى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوه وقتاً ما من هذا التصديق. وهذا مثل قولنا الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. والأوليات عند أرسطو تسمى علوماً متعارفة؛ مثل مبادئ عدم التناقض، والثالث المرفوع، والعلية؛ وهي لا تدخل في القياس، بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها. أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل. وهي ليست غريزة في العقل، ولكن العقل يكتسبها بالحدس، فتبدو كالغريزة .. " في المنطق الوضعى يتحدد معنى الأوليات" بفكرة الأسبقية المنطقية المترتبة على قائمة العلوم، فما يأخذه العلم المعين عن العلوم السابقة عليه في سلم التعميم من فروض زعمتها تلك العلوم يكون أوليات لهذا العلم المعين. انظر: وهبة ، مراد : المعجم الفلسفي ، مادة اولى.

(**) ربما يكون هيراقليطس قد قال (المبدأ)، ولم يقل (السبب)، ومن ثم يصبح الأمر إشكالية ترجمة، واحترازاً استخدم الباحث كلمة (ربما).

غير أن وقف الحكمة على معرفة السبب الأول ربما يعبر عن الخطوات الاولى للتفلسف، الذي سرعان ما رأي أن معرفة المبادئ الاولى هي المعرفة الفلسفية الأصيلة؛ لأن الأسباب علل قريبة، والفلسفة معنية بمعرفة العلل البعيدة والمبادئ الاولى.

وتعبيراً عن مرحلة النضج يقول أرسطو- الذي يمثل فكره قمة نضج الفلسفة اليونانية" *الفلسفة معرفة نظرية بالمبادئ والعلل الاولى*" [(1)] ويقول هيجل فيلسوف المطلق "*إن الخروج من مباشرة الحياة .. يجب أن يبدأ دائماً باكتساب معرفة المبادئ الأساسية ووجهات النظر الكلية*" [(2)].

وبطبيعة الحال يثير البحث في المبادئ والعلل الاولى العديد من الأسئلة التي تشكل بطبيعتها جزءاً لا يتجزأ من بنية الميتافيزيقا ذاتها.

ولعل من أهم هذه الأسئلة التساؤل عن طبيعة هذه المبادئ الاولى، وهل هذه المبادئ فطرية أم مكتسبة؟ وهل هذه المبادئ مبادئ للفكر أم للأشياء أم للاثنين معاً؟ وما الفارق بين المبادئ الاولى والمسلمات ؟ وهل هذه المبادئ الاولى تخضع لتدرج هرمى أم أنها تنطلق جميعاً من السوية المطلقة فيما بينها ؟ وإذا كان لها ترتيب؛ فأي المبادئ هو المبدأ الأول؟

لقد اعتبر أرسطو – الذي يعد أول من عالج مشكلة المبادئ الاولى – اعتبر المبادئ الاولى ذات طبيعة ميتافيزيقية، والدليل على ذلك أن معالجته لها جاءت ضمن أبحاثه في الفلسفة الاولى.

وإذا كان البحث الفلسفي بشكل عام من وجهة نظر أرسطو معنيًّا بدراسة الجوهري والعرضي والعام والخاص، فإنه يقول – فيما يتعلق بالحكمة أو العلم الذي قوامه المعرفة النظرية للمبادئ والعلل الاولى –" *يبدو أن العلم الذي نبحثه*

=

(2) هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النهضة للنشر والتوزيع، القاهرة:1980، ص 19.

(1) هيدجر، مارتن: ما الفلسفة ؟، المصدر السابق ، ص 62.

(2) هيجل : علم ظهور العقل، المرجع السابق ، ص13.

يجب أن يرتبط بما هو عام، طالما أن كل علم يكون مرتبطاً بما هو عام، وليس بالأنواع المطلقة. ولذلك فإنه في هذه الحالة يجب أن يتعامل مع العموميات الأولية "Primra Genera[1].

فالمبادئ والعلل بقدر ما تكون موضوعاً للفلسفة أو للحكمة تكون مبادئ اولى، وارتباط الاولى بكلمة مبادئ يعفيها من أن تكون "*مجرد تعميات Generalisetion توصلنا إليها من التجربة*"[2]. ومن ثم فهي ليست مكتسبة، وإنما هي في الواقع مبادئ تأصيلية لها صفة الأساس. وفي ذلك يقول هيدجر "*تكون المبادئ والعلل الاولى وجود الموجود*"[3]

فالمبادئ الاولى إذن – ربما انطلاقاً من المقاربة بينها وبين العلة سواءً في التعريف أو من حيث اللغة – هي مبادئ تتصف بخاصية الأساس، إنها الأساس الذي يتأسس عليه كل ما من شأنه أن يكون موجوداً كائناً ما يكون. ومنها نبدأ تأسيس ما نؤسسه، وما نبدأ منه لا نؤسسه، بل إنه يؤسس نفسه بنفسه، ومن حيث هو كذلك فإنه "*لا يحتاج لأن نعيد التحقق منه بالبرهان*"[4]؛ لأننا نتحقق مما نؤسسه فقط، أما ما لا نؤسسه فإننا نسلم به. وما لا نؤسسه دائماً يتصف بأنه "*الأكثر بساطة*"[5]. ومن ثم فإنه الأكثر أولية. لكن هل هذه المبادئ توجد منفصلة عن الأشياء أم أنها محايثة لها؟

يبدو أن هذا التساؤل يكتنفه الكثير من المصاعب إلى الدرجة التي تجعل أرسطو يصفه بأنه سؤال صعب. فإذا افترضنا أن المبادئ توجد منفصلة عن الأشياء، فسوف يؤدي ذلك لا محالة إلى تقسيم العالم إلى عالمين على نحو ما ذهب إليه أفلاطون. وإذا قلنا إنها – أي المبادئ – محايثة للأشياء أو الموجودات عموماً،

---

(1) Aristotle, The Metaphysics , part II, P. 57.

(2) محمد مهران رشوان: فكرة الضرورة المنطقية، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة القاهرة، ص 100.

(3) هيدجر، مارتن: ما الفلسفة، المصدر السابق ، ص 63.

(4) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 18.

(5) Aristotle, The Metaphysics , Part II, P. 53.

فسوف نتحدث عن مبادئ بقدر ما هنالك من موجودات. ومن ثم فلا مجال للحديث عن مبادئ اولى موحدة وجامعة لوجود الموجود. وهذا يتنافى بطبيعة الحال مع طبيعة البحث الفلسفي الذي لا يكف عن البحث في المبادئ الاولى، ويعتبرها جانباً أصيلاً من البحث الفلسفي. والمخرج عند هيدجر من هذا المأزق هو أن نعتبر المبادئ الاولى مبادئ تتعلق بالوجود، ، ومردها جميعاً إلى المبدأ الأول الذي منه تبدأ وإليه تعود، أي الوجود.

وفي هذا السياق يفسر هيدجر المبدأ الأول – أي اللوجوس – الوجود، فيقول *"الأول الذي منه يبدأ (هذا) الذي يوجد، والذي منه يبدأ كل (ما) يوجد، وبوصفه المبدأ، تبقى له السيادة والبدء Anfang يعني في اللغة اليونانية σρχεiv، ويعني في اللاتينية والرومانية مبدأ"* [1]. فالمبدأ إذن ذو طبيعة أنطولوجية تبدئ وتنشئ، بل هو المبدئ لكل ما يوجد.

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين المبادئ الاولى والمسلمات، فإنها لن تتضح إلا بتعريف المسلمة[*] Axiom.

وإذا كان الرياضيون اليونان هم أول من استخدم كلمة (مسلمة)، فإننا لن نجد عندهم شيئاً ذا قيمة *"إذ أن كل ما عنوه بهذه الكلمة تبدى في شرحهم لها"* [2]، لكنهم لم يحاولوا أبداً أن يعرفوا ماهيتها ولم يفهموها أبداً بوصفها مبدأً أولياً.

وقد شرح إقليدس – الذي قدم لنا هندسة ما زالت تعرف باسمه حتى الآن –

---

(1) Heidegger, M., Der Staz vom Grund, Op. Cit, P.182

(*) المسلمة هي نقطة البداية في البحث أو في البرهان. وفي هذا المعنى يقول هيجل: "ليس في إمكان الفلسفة أن تسلم مقدماً بموضوع معين أو بمنهج محددً. انظر : مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مادة مسلمة. وقد يتصور البعض أن عبارة هيجل تسد الطريق أمام البحث في المسلمات، غير أن هيجل يتحدث عن عدم التقيد بموضوع معين أو منهج معين في البحث الفلسفي؛ لأن الفلسفة إذا سلمت بشيء فلن تكون فلسفة. وهي لا تسلم بالمبادئ الاولى كمسلمات غير قابلة للبحث، بل كل فيلسوف يتناول هذه المسلمات بالبحث، وكثيراً ما تتعدد الرؤى حولها.

(2) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 33.

مجموعة من المسلمات، منها على سبيل المثال "*المبدأ القائل: الأشياء المساوية لثالث متساوية*"[1].

وقد استخدم أفلاطون كلمة المسلمة، وهي تعني عنده Einblick، وتفهم بمعنى "*العين الروحية das geistigen Auge*"[2].

وفي اللغة اليونانية نجد أن كلمة مسلمة" *مشتقة من الفعل αεíσωíα يسلم، وهذا الفعل مشتق من الكلمة αεíσω التي تعني أنا أقدر شيئاً ما، فماذا يعني تقدير شيء ما؟*"[3].

وربما نتسرع نحن ونربط بين التقدير والتقييم، أو نعتبر التقدير تقييماً؛ غير أن فهم التقدير على هذا النحو يعكس عدم دراية بطبيعة التفكير اليوناني الذي" *لم يعرف تصوراً للقيم، ولا لمفهوم القيمة*"[4].

إن مفهوم "*أن تقدر شيئاً ما وفقاً لمنطق التفكير اليوناني يعني "أن نوقف شيئاً ما في الرؤية Ansehen، وأن نحضره ليظهر أمامنا Vorschein ونحافظ عليه*"[5]. إن ما تعبر عنه المسلمة بسيط وواضح، وهو ما عبر عنه أرسطو حين قال" *إن المسلمة هي الأكثر عمومية، والمبادئ الاولى لكل شيء*"[6]. بيد أننا لم نفهم ما تعبر عنه المسلمة؛ لأننا نفهمها انطلاقاً من المبدأ Prinzip [*]، ومن القاعدة Grund Satz، وربما أيضاً

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 34.

(4) Ibid.,Loc. Cit.

(5) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P.34.

(6) Aristotle, The Metaphysics , part II, P. 109.

(*) يستخدم هيدجر كلمة Satz قاصداً بها المعنى الصحيح لكلمة مبدأ؛ فعنوان كتابه مبدأ العلة Der vom Grund Satz ، ويستخدم كلمة Prinzip ليعبر بها عن المعنى المرفوض لفهم المسلمة، ونحن نترجم Prinzip بكلمة مبدأ. ويجب الإشارة إلى أن كلمة Satz التي نترجمها بكلمة مبدأ تعني أيضاً جملة أو عبارة، وكأن هيدجر يريد ربط المبدأ باللغة التي هي تعبير عن اللوجوس.

انطلاقاً من الفرض Hypothese. وكـل هـذا يرجـع إلى الترجمـات غـير الـصحيحة للكلمة اليونانية [1]

وربما من هذا الخطأ نفسه أصبحنا نسيء فهم المبدأ satz الذي يمثل مـع المسلمة وجهين لعملة واحدة؛ وذلك لأنهما تعبير عن أصل الأصـل الـذي هـو مبـدأ جميـع المبادئ، أو المبدأ الأول وأساس كل الأسس ، والذي هو في الوقت نفسه يهـب كـل موجود ظاهري ظهوره.

ومن وجهة نظر هيدجر أن البحث في المبادئ والعلل الاولى يتيح لنـا التفكـير في الوجود بما هو وجود، ولكن هيهات أن تدرك الميتافيزيقا الغربية - التي تجعـل الموجود موضوعها الرئيسي - ذلك، بل إنها وطدت هـذه المبـادئ والعلـل الاولى لخدمة التفكير القائم على التصور، وربطت بين هذه المبادئ الاولى وبـين الموجـود فاعتبرت العلة شيئاً يؤدي أو يتم توصيله للموجود، وفهمت الهوية على أنها هوية الشيء أو الموجود ولم تفهمها على أنها هوية الانتماء للوجـود عـلى نحـو مـا يراهـا هيدجر.

وأخيراً؛ فإذا كان هيدجر قد تناول مبدأين من المبادئ الثلاثة التي تعد المبادئ الرئيسية للفكر الغربي، فإنه أشار أيضاً إلى مبدأ عدم التناقض، وهو لا يخرج بـأي حال من الأحوال عن نطاق الميتافيزيقا الغربية.

وبناءً على كل هذا اعتبر هيدجر المبادئ الأساسية للتفكير الميتـافيزيقي الغـربي - أي المبادئ المطلقة -" *هي مبدأ الذات Ich satz*[*]*، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلة، وعليها - أي هذه المبادئ - يجب أن تتأسس كل ميتافيزيقا، ومـن ثـم فـإن هذه المبادئ*[**] *تسيطر على البناء الداخلي للميتافيزيقا*" [1].

(1) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 35.

(*) يجب الإشارة إلى أن هيدجر في وقت مبكر من حياته كان يعتبر مبدأ الهوية هو مبدأ الذات، ومن ثم كان متابعاً لتصور الميتافيزيقا الغربية لهذا المبدأ.

(**) الكلمة التي ترجمها الباحث بكلمة المبادئ هي Axiome، وهي أيضاً تعبر عن موقف مبكر من حياة هيدجر حيال المبادئ والمسلمات، خاصة إذا ما وضعنا في اعتبارنا أن الكتاب الذي ورد في سياقه

=

ولأن طبيعة التفكير الغربي تقوم على التصور، والتصور يفترض نوعاً ما من الأولوية، بما أنه يقوم على أولوية الذات على الموضوع؛ فكان لابد أن يجعل مبدأ من هذه المبادئ الثلاثة المبدأ الأول. وقد اختار مبدأ الهوية ليحتل هذه المنزلة، فاعتبره المبدأ الأول. فما قوام مبدأ الهوية؟ وهل هو حقاً المبدأ الأول؟

أولا - مبدأ الهوية Der Satz der Identität:

الهوية كلمة مشتقة من ضمير المفرد الغائب (هو)، وتعني *"الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار، وتقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود"* [2].

ويعتبر مبدأ الهوية *"القانون الأعلى للتفكير"* [3]. وتعليل ذلك أن هذا المبدأ يعد ضرورياً لأي إمكانية حديث عن أي شيء، فإذا لم تكن للشيء هوية - أعني إذا لم يكن الشيء هو ذاته - لما أمكن الحديث عن شيء ما.

وليس الأمر وقفاً على الحديث أو التفكير في الشيء أو الموجود، بل إن العلوم لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تتخلى كلية عن هذا الفهم للشيء - أي بوصفه ذاته - عندما تتناوله بالبحث.

وانطلاقاً من هذه الأهمية للمبدأ يقول هيجل: *"إن مبدأ الهوية ينظم سير الوعي كله .. وأن التجربة أثبتت أن الإنسان سرعان ما يسلم به بمجرد أن يفهمه"* [4].

والصيغ المعتادة للتعبير عن مبدأ الهوية هي: الشيء هو نفسه، أ هي أ، أ = أ،

= المصطلحان السابقان كان عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها هيدجر في العام الدراسي 35/ 1936، بينما كتب هيدجر دراسته عن مبدأ الهوية ومبدأ العلة عام 1957.

(1) Heidegger, M., Die Frage Nach Dem Ding, Op. Cit, P. 84

(2) وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، مادة: هوية.

(3) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P. 85

(4) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، القاهرة: 1969، ص 212.

ولكن المناطقة في الغالب الأعم يذهبون بهذا المبدأ إلى أبعد من ذلك، فما يهمهم بصفة خاصة هو أنهم إذا عرفوا *"كلمة أو عبارة "س" بكلمة أو عبارة "ص" وجب أن يكون بين "س" و" ص" تطابق ذاتي يجعل الواحدة منهما مساوية في الاستعمال للأخرى"* [1].

وبناءً على ذلك يفهم التساوي[*] – الذي يعبر عنه بالعلاقة الرياضية (=) في صيغة مبدأ الهوية المعتادة أ = أ – عندهم على انه تطابق للهوية، بل ويفهمون الهوية على أنها ذاتية. وفي هذا الصدد يقولون *"ما دمنا نقصد بالذاتية – أولاً وقبل كل شيء – إلى تساوي المترادفين، أو تساوي العبارتين بحيث نعدهما كالكلمة الواحدة أو العبارة الواحدة، ما دامتا تتفقان فيما تشيران إليه من معنى؛ كانت علاقة الذاتية هي علاقة التساوي، ولذا فرمزها في المنطق الرياضي هو هذه العلامة (=)، حتى إذا قلنا إن س وص بينهما تطابق ذاتي كان المراد هو س = ص"* [2].

وإذا ما عدنا إلى صيغة المبدأ – بغض النظر عن الخطوات التي يخطوها المنطق بعيداً عن المعنى الحقيقي الذي يعكسه المبدأ من وجهة نظر هيدجر – فسنكتشف للوهلة الاولى أنه *"لكي يكون هناك تساوي يجب أن يكون لدينا شيئان على الأقل"* [3]، وبناء ذلك لا تفهم الهوية على أساس أن الشيء هو ذاته أو نفسه، وإنما تفهم الهوية على أساس من مفهوم الآخر.

وهذا الفهم للهوية من قبل الفكر الغربي يعود إلى سببين:

الأول : يعود إلى مرجعية الإطار المعرفي الذي تفهم في ظله الميتافيزيقا الغربية حقيقة الشيء. وحقيقة الشيء – كما فهمها ليبنتز الذي يجسد كل تاريخ المنطق – تفهم على أساس التطابق؛ فالشيء يكون صادقاً إذا تطابق مع تصورنا له وطالما أن

---

(1) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، جـ1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة : 1981، ص 155.

(*) كلمة التساوي هي ترجمة للكلمة الألمانية Gleichheit وهي تعني التشابه أيضاً، ولكنها تستخدم كمصطلح منطقي بمعنى التساوي.

(2) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، المرجع السابق، ص 156.

(3) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P. 85.

المنطق يفهم التساوى على أنه تطابق، تصبح صيغة مبدأ الهوية في شكلها النهائي على نحو ما يفهمه المنطق على النحو التالي: أ تطابق ب" *بحيث لو استعملنا الواحدة منهما مكان الأخرى، فكأننا استعملنا الكلمة نفسها مكان نفسها*"[(1)]. وبناءً على ذلك تصبح الهوية مفهومة على أساس أن الشيء هو نفسه الشيء الآخر.

والسبب الثاني: يعود إلى فهم الميتافيزيقا الغربية – خاصة الفلسفة المثالية التأملية، والتي يمثلها ليبنتز وفيشته وكانط وشلنج وهيجل – لماهية[(*)] الهوية؛ إذ فهمتها على أنها" *ماهية تركيبية للهوية*[(2)]، *ووفقاً لوجهة النظر هذه، فإن الهوية تعني "انتماء معية*[(*)] *لشيئين مختلفين على أساس الشيء نفسه*" [(3)].

وليس هذا محض ادعاء لا أساس له من قبل هيدجر، وإنما هو حقيقة يؤكدها هيجل عندما يقول" *إن الماهية بسيطة بوصفها مباشرة منفية. إن نفيها هو وجودها. إنها هي نفسها متساوية في نفيها المطلق من خلال وجود الآخر وعلاقتها بالمطلق*" [(4)].

وفي نص آخر يقول هيجل معرفاً الاختلاف" *الاختلاف هو النفي والذي يملك التفكير في ذاته.. هذا الاختلاف في ذاته ولذاته هو الاختلاف المطلق، إنه اختلاف الماهية*" [(5)]. فعلام تتأسس وحدة الاختلاف هذه؟

إنها تتأسس على الماهية ذاتها" *إن الماهية تحدد نفسها بوصفها أساساً؛ حيث*

---

(1) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، المرجع السابق، ص 155.

(*) الماهية تطلق غالباً على المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، بصرف النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمله للوازم يسمى ذاتاً، ومن حيث ما يستنبط من اللفظ هو مدلول،ومن حيث إنه محل الحوادث يسمى جوهراً. انظر : الجرجاني: التعريفات، مادة: ماهية.

(2) Heidegger, M., Der Satz der identität, Op. Cit, P.88.

(*) انتماء المعية Zusammengehörigkeit كلمة مكونة من مقطعين؛ zusammen وتعني معاً أو سوياً أو مع بعضهم البعض، وكلمة gehorighkeit وتعني الانتماء، التبعية.

(3) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op.cit, P.22.

(4) Hegel, Wissenschaft der Logik, Op. Cit, Part II, P. 26.

(5) Ibid., P.32.

يصبح اللاشيء مع الوجود في وحدة المباشرة البسيطة" [1]. وهكذا تتحول الماهية من كونها تعني الشيء نفسه، لتصبح الأساس الذي تتأسس عليه وحدة الاختلاف.

وعلى الرغم من فهم هيجل للهوية على أنها هوية الاختلاف إلا أن الفكر الغربي بشكل عام قد نظر إلى الصيغة الحقيقية لمبدأ الهوية على أنها *"تولى ظهرها للتغير، وتنظر للشيء وكأنه ثابت..، وهي بهذا لا تعني أكثر من كونها تكراراً فارغاً لا قيمة له، ولذا فقد حق القول فيما يرى هيجل أن يكون هذا المبدأ بدون محتوى"* [2]. فمنذ أعلن هيراقليطس مقولته المعروفة *"لا يمكن للإنسان أن ينزل في النهر الواحد مرتين"* [3]، فقد لفت انتباهنا إلى أن التغير يشهر معوله في كل لحظة معلناً تحديه للثبات.

وإذا تأملنا الواقع، فسوف نجد أنه لا يوجد شيء واحد بمنأى عن التغير. وفي أيامنا هذه أدلة لا تحصى على أن التغير هو صاحب الكلمة العليا في الكون، وليس الثبات سوى شكل واهٍ. فعلى سبيل المثال نحن نجد – مثلاً – زيداً ينتقل من مرحلة الطفولة إلى مرحلة المراهقة، ثم إلى مرحلة الشباب، ومنها إلى مرحلة الشيخوخة، وكثيراً ما نعاين ونقرأ ونسمع عن أشخاص تحولوا بشكل مفاجئ من كونهم أسوياء إلى مجرمين يرتكبون أفظع الجرائم، وعن آخرين أصيبوا بالجنون أو حدث لهم انفصام في الشخصية. لكن على الرغم من كل هذا، فإننا لا نختلف على أن كل شخص من هؤلاء الأشخاص الذين يتغير حالهم – وبطبيعة الحال لا يوجد شخص أو شيء لا يتغير – يظل هو نفسه، ونظل ندعوه باسمه الذي لقب به منذ الصغر. ويظل الشخص – رغم ما يطرأ عليه من تغيرات – هو ذاته، فلان ابن فلان، وأمه فلانة، وتاريخ ميلاده كذا، وترتيبه بين إخوته كذا ... وهكذا. وعلاوة على ذلك، فقد أثبت العلم أن بصمات الأصابع عند الإنسان لا يمكن أن تتشابه مطلقاً. وهذا ما قاله الله – عز وجل – منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان حين

---

(1) Ibid., P.63.

(2) محمد مهران رشوان: فكرة الضرورة المنطقية، المرجع السابق، ص 111.

(3) هيراقليطس: جدل الحب والحرب، المرجع السابق، ص 94.

قال في القرآن الكريم: *"بلى قادرين على أن نسوى بنانه"* [1]. وتقدم لنا العلوم أدلة أخرى على الهوية المميزة للإنسان، وذلك من خلال نبرات الأصوات. كما نسمع أيضاً عن بصمات العين التي لا تتشابه.

والواقع أن هناك أفقاً ممكناً للتغير داخل الشيء، وهذا الأفق هو الذي يسمح باستمرار الحياة، ويحول دون جمودها، لكنه في الوقت ذاته لا يغير من كون الشيء هو نفسه؛ لأن الشيء يظل هو ذاته طالما بقي شيئاً، ولا يمكنه أبداً أن يكون شيئاً آخر. فكيف إذن يتسنى لنا فهم حديث هيجل عن الهوية في الاختلاف؟

في الواقع إن هذا الفهم للهوية على أساس الاختلاف يعود – على نحو ما يرى هيدجر – إلى الفهم الخاطئ لفلسفة كل من بارمينديس وهيراقليطس؛ فقد فُهما عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية على أنهما متناقضان، لكن الواقع أن" *هيراقليطس وبارمنيدس كانا أعظم المفكرين بمعنى أنهما كانا على الدوام في انسجام مع اللوجوس، أي مع الواحد (هو) الكل"* [2]

وبغض النظر عن اتفاقنا مع هيدجر أو اختلافنا معه فيما يذهب إليه في هذا الشأن، فمما لا شك فيه- فيما يرى شيلر -*"أن النزعة الصورية التي سلمت بالمبدأ الهيجلي بتفسير الهوية على أنها هوية في الاختلاف تقف خاوية الوفاض، فماذا نعني بقولنا إن الهوية تظل هوية في الاختلاف؟ فإذا ما كانت هوية في الاختلاف، فنحن ملزمون بتعريف الهوية نفسها"* [3]. إن تعريف هيجل – الذي تعبر فلسفته عن اكتمال الميتافيزيقا الغربية – لم يقربنا للهوية وإنما سد الطريق أمام معرفتنا الحقيقية للمبدأ.

وبناءً على كل ما تقدم يرى هيدجر أن" *الصيغة المتعارف عليها لمبدأ الهوية تخفي ما يريد أن يقوله المبدأ (أ تكون أ أو A ist A)، هذا يعني أن كل أ هي ذاتها نفس الشيء"* [4]، أو أ تكون نفسها.

ولكي يؤصل هيدجر وجهة نظره ولى وجهه شطر اللغة، فيقول" *كلمة الذاتى*

---

(1) سورة القيامة: آية رقم 4.

(2) هيدجر، مارتن: ما الفلسفة؟، المرجع السابق، ص 61.

(3) محمد مهران رشوان: فكرة الضرورة المنطقية، المرجع السابق، ص 113.

(4) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P.86.

Identische اللاتينية تعني في اللغة اليونانية توأوتو το αυτο، وفي لغتنا الألمانية نترجم το αυτο نفس الشيء das selbe... ولكي يكون الشيء ذاته، فإن هذا يتطلب أن يكون الشيء واحداً في كل مرة، وليس بحاجة إلى شيء آخر كما هو الحال في التساوى" [1].

ولعل هذا هو ما يعبر عنه أفلاطون في محاورة السوفسطائي حين قال: *"الآن فإن كلاً منهما شيء مختلف، لكن كل واحد هو ذاته* (*) *نفس الشيء. إن أفلاطون لم يقل فقط إن كل واحد هو نفس الشيء، ولكنه يقول كل واحد هو ذاته نفس الشيء"* [2].

وعلى ذلك، فالصيغة القياسية لمبدأ الهوية لا تقول فقط كل أ هي ذاتها نفس الشيء، بل إنها تقول أكثر من ذلك، إنها تقول" *كل أ بالنسبة لذاتها هي ذاتها نفس الشيء"* [3].

ومن ثم فإن الهوية تتكلم عن وحدة Einheit الشيء، لا من حيث هو كثرة، وإنما من حيث هو ذاته نفس الشيء وليس شيئاً آخر. أي أنها تتحدث عن ما يجمع الشيء ويوحده كي يظهر في الوجود.

ومن ثم لا يجب أن نفهم من ذلك مطلقاً أن الوحدة التي يتحدث عنها المبدأ هي *"الفراغ الموحش لما يثابر واقفاً في الرتابة وهو في نفسه حل من كل علاقة"* [4]، وإنما هي بالأحرى تعكس شيئاً ما يتطلب إن أردنا معرفته أن ننصت إليه بدلاً من تلك القراءة المتسرعة للمبدأ.

إن المبدأ" *ينص على أن أ تكون أ أو (A ist A)، وعبر تصريف فعل sein*

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(*) كلمة ذاته هنا ترجمة لكلمة ihm Selbst التي تعني نفسه/ ذاته، وهي تختلف عن كلمة ذات subjekt اختلافاً كبيراً.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 87.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(يكون/ يوجد)، والمتمثل في (Ist)، يقول المبدأ كيف يوجد كل موجود. بالطبع إنه هو ذاته بالنسبة لذاته نفس الشيء. إن مبدأ الهوية يتحدث عن وجود الموجود، والمبدأ يقدر بوصفه قانوناً للفكر بقدر ما يكون قانوناً للوجود. هذا يعني أنه قانون لكل موجود بما هو كذلك منتمٍ للهوية، ومنتمٍ للوحدة مع ذاته" [1].

ولكي نفهم ما يعنيه هيدجر بهذا، فإن علينا أن نعود إلى الوراء وربما قبل أفلاطون وأرسطو، بل وأيضاً قبل سقراط؛ لنتعرف على العلاقة الحميمة بين التفكير والوجود، وعلى وجه التحديد عند بارمنيدس التي تقول إحدى عباراته *"نفس الشيء هو إصغاء Vernehmen*[*] *(تفكير Denken) و"وجود" معاً"* [2]؛ فالتفكير والوجود هما نفس الشيء. ولأن مبدأ الهوية هو مبدأ للتفكير، فهو في الوقت ذاته مبدأ للوجود، ومن ثم لم يكن من قبيل المصادفة أن يتناول هيجل في كتابه (تاريخ الفلسفة) هذا القول لبارمنيدس ويربط بين الوجود والتفكير إذ يقول: *" التفكير وما لأجله يكون التفكير هما نفس الشيء وبدون الموجودات التي يعبر عن نفسه فيها لن تجد تفكيراً لأجل التفكير، فبدون الموجودات لا شيء يكون ولن يكون"* [3].

وإذا كان فهم هيجل للعلاقة بين التفكير والوجود على هذا النحو يوضح أن ثمة وحدة ذاتية بينهما إلا أنه لم يخرج في تصوره لهذه العلاقة عن السياق العام للميتافيزيقا الغربية، وثمة صياغة لا شك أنها تعد لب ميتافيزيقا التصور إذ ينظر إليها بوصفها *"المعين الذي لا ينضب من حيث هي الحل النهائي لكل ما أخذت الفلسفة الحديثة على عاتقها أن توضح به قول بارمنيدس إننا نعني قضية باركلي التي مؤداها الماهية إدراك"* [4].

---

(1) Ibid., P. 88.

(*) كلمة vernehmen التي يفسرها هيدجر بالتفكير، ويترجمها الباحث بكلمة إصغاء، هي كلمة تعكس معنى الإصغاء والاستماع والوعي على السواء.

(2) Ibid., P. 90.

(3) Heidegger, M., Early Greek Thinking translated by David Farell krell and Frank A. capuzzi, Harpere & Row. New York, London 1975, P. 82.

(4) Ibid., Loc. Cit.

هذه القضية تجد لها مرتكزاً أساسياً في فلسفة ديكارت التي أسست الوجود على المعرفة، وهي أيضاً تعود إلى أفلاطون الذي جعل التحجب أي المثل قابلاً للرؤيا، لكن هيهات أن يكون الوجود ماهية أو أن يكون قابلاً للإدراك.

وإذا ما عدنا إلى عبارة بارمنيدس السابقة، لنستوضح علاقة التفكير والوجود وانتمائهما، فسنجد أن بارمنيدس يقول *"الوجود ينتمي إلى هوية"* [(1)]، هوية نفس الشيء التي تجمع بين التفكير والوجود. فما الذي تعنيه الهوية هنا؟ وما الذي يعنيه نفس الشيء؟

إن بارمنيدس "لم يعطنا إجابة على هذا السؤال، ووضعنا أمام لغز لا يمكن تجنبه". لكننا يجب أن نكون على وعي بأنه وفقاً لعصر التفكير اليوناني المبكر قبل سقراط كان التفكير والوجود ينتميان إلى نفس الشيء" [(2)]. ومن هذه النفسية Selbigkeit[(*)] التي تعبر عن الماهية الحقيقة لكل منهما يمكننا أن نحطو خطوة؛ لنكون على مقربة مما يريد أن يفصح عنه مبدأ بارمنيدس.

ومن ثم فإذا أردنا أن نعرف كيفية الانتماء، فيجب أن نعرف أولاً هذه النفسية. يقول هيدجر :*"نحن نفسر هذه النفسية بوصفها انتماء معية"* [(3)]. إنها تقع بالقرب مما تم التفكير فيه في فجر الفلسفة اليونانية بهذا المعنى، أي انتماء معية.

وبناءً على هذا الفهم للنفسية سيصبح المبدأ معبراً عن شيء مختلف، إنه يقول : الوجود ينتمي مع التفكير إلى نفس الشيء، أي أن الوجود" *يتحدد هنا من هوية ما بوصفه خاصية zug هذه الهوية"* [(4)].

---

(1) Ibid., Dear Satz der Identität, Op. cit, P. 90.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(*) كلمة نفسية Selbigkeit تعني كون الشيء أو الموجود نفسه، وهي صفة لما هو كذلك، مثلما تكون الشيءية للشيء.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., Loc. Cit

وما يفصح عنه المبدأ على هـذا النحـو هـو عـلى النقـيض تماماً مما فكـرت فيـه الميتافيزيقا الغربية طوال تاريخها ابتداءً من أفلاطـون وانتهـاء بنيتـشه، وذلـك حـين تصورت الهوية بوصفها خاصية أساسية *"في"* الوجود[1].

ومن ثم يجب أن نستبعد كل التأويلات الخاطئة لمبدأ بارمنيـدس المتعلـق بـانتماء التفكير والوجود لهوية واحدة، والتي قدمت له عبر تـاريخ الميتافيزيقـا؛ وذلـك لأن النفسية عند بارمنيدس تذهب إلى معنى أعمق مما اعتقدته الميتافيزيقا عندما جعلـت الهوية خاصية تتحدد من الوجود.

ولكننا حين نسأل مبدأ بارمنيدس عن هذه النفسية نجده غامـضاً إزاء تعريفهـا، ربما لأن العلاقة بين التفكير والوجود في فجر الفلسفة اليونانية قبل سـقراط كانـت بسيطة ولم تحتج لإيضاح ولذا (فقدر كبير من العناية يجـب أن يتـوافر لـدينا) لنقـف على ماهيتها الحقيقية.

وإذا كان هيدجر قد عرف هذه النفسية للتفكير والوجود عـلى انهـا انـتماء معيـة لهما، فإنه اعتبر أن هذا التعريف – تعجلاً – يجب التخلي عنه[2]؛ لأنه سـوف يوقـف رحلته الفكرية التي يقوم بها للكشف عما يتضمنه هذا المبدأ. ومن ثـم فـإن عليـه أن يعود إلى انتماء المعية الذي عرف به النفسية، والذي يتشكل في مبـدأ بارمينـدس مـع الظرف "مع" Mit، والفعل ينتمي Gehören.

ويحذرنا هيدجر من أن نفكر في انتماء المعية انطلاقاً مما هو معتاد؛ لأننـا إذا فعلنـا ذلك فسوف يصبح ما يشير إليه التشديد على الكلمات هو أن" *معنى الانـتماء يخـص المعية، هذا يعني أن يتحدد من وحدته*" [3] ، أي من وحدة الشيءين معاً.

كما يحذرنا من أن ننهج سبيل الفلسفة – أو بالأحرى الميتافيزيقا – الغربية التـي تصورت انتماء المعية بوصفه" *ترابطاً ضرورياً لشيء مع آخر*" [4] ؛ إذ أن هذا الفهـم

(1) Ibid., P. 103.

(2) Ibid., P.91.

(3) Ibid., P.92.

(4) Ibid., Loc. Cit.

للمبدأ لا يخدم ما يريد هيدجر أن يقوله عبر تفسيره للمبدأ. كما أنه يعني – أي فهم المبدأ على هذا النحو – أن يتم التفكير في انتماء المعية على أنه انتماء شيء لشيء، وهذا يعني أن المبدأ يتعلق بالموجود.

والواقع أن كل هذه التحديدات لانتماء المعية بوصفه متعلقاً بالموجود، يرفضها هيدجر. وإذا كان للمرء أن يتساءل في الوقت ذاته هل عرف انتماء المعية قبل هيدجر؟ فإن الإجابة بلى فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة قبل سقراط أما فيما بعد ذلك، فإن الإجابة تأتي بالنفي. فلم إذن كل هذه الاستقصاءات التي يقوم بها هيدجر لكل ما يمت من قريب أو بعيد لانتماء المعية؟ ربما ليكشف عن الماهية الحقيقية لانتماء المعية وربما ليثبت أصالة رؤيته.

ومن ثم فهو يرى أننا إذا أردنا أن نعرف حقيقة ما يسمى انتماء المعية، فإن علينا أن نسأل عن كل شيء، وعما يعنيه الانتماء، وكيف يحدد معيته؟ ومن خلال طرح مثل هذه التساؤلات سنكتشف أن الانتماء" *لا يُتصور مطلقاً من وحدة المعية، لكن هذه المعية تعرف من الانتماء*" [1].

لكنْ يبدو أن التعرف على مثل هذه الحقيقة البسيطة – التي يعكسها التعريف السابق للانتماء – ليس بالأمر اليسير، بل ربما كانت بساطتها هي سر صعوبتها. وفي هذا الشأن يقول هيدجر" *إن فكرة انتماء المعية بمعنى انتماء معية تنبع من ... بساطتها، وهذه البساطة تجعل من الصعب الإحاطة بها*" [2].

ولن يتسنى لنا أن نتعرف على هذه الحقيقة البسيطة ما لم ننتبه إلى ما يميز الإنسان عن باقي الموجودات، فما الذي يميز الإنسان من حيث هو إنسان؟ أو بالأحرى ما الإنسان؟

ولأن"*الأسئلة طرق للإجابة*" [3] فبإمكان هذا السؤال وحده أن يتيح لنا الانتقال إلى قلب انتماء المعية، بل إلى قلب الوجود ذاته الذي هو غاية بحث هيدجر في مبدأ الهوية.

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., P. 93.

(3) Heidegger, M., Das Ende der Philosophie, Op. Cit, P. 61.

وطالما أن السؤال عن الوجود وتحولاته وإمكانياته "*هو في لب الفهم الصحيح السؤال عن الإنسان*" [1] ، فما الذي يميز الإنسان؟

يقول هيدجر: "*إننا نفهم التفكير بوصفه تميزاً للإنسان*" [2] ، فما الذي يتميز به هذا الوصف عن وصف ديكارت؟

إن الإنسان عند ديكارت (أنا) ، (ذات) تفكر في موضوع، تفكر لتفرض تصورها على الموضوع؛ فتفكيرها إذن تفكير ذو طابع تصوري، أما عند هيدجر فإن التفكير يجعل الإنسان منفتحاً على الوجود، التفكير إنصات وإصغاء وتذكر وتروٍّ. فهل هذا ما هو واقع بالفعل؟ أو هل الإنسان موجود يتميز بالقدرة على التفكير ؟ وهل يعكس الوضع الراهن للإنسان حقيقة ماهيته؟ أو بتعبير هيدجر "*ما الذي يحدث حقيقة في عصرنا؟ وبم يتميز ؟*" [3]

مما لا شك فيه أن الإنسان المعاصر يتغافل عن مطلب الوجود، ويتغافل عن أن يكون ذاته. فما الذي يدعو الإنسان المعاصر – خاصة ونحن في عصر العلم واكتشافاته – ما الذي يدعوه لأن يهتم بمثل هذا الحديث ؟

إن بعض الناس قد يبدى اهتماماً شديداً باقتناء نوع جديد من الساعات، أو نوع فاخر من السيارات، وقد يولع البعض ممن لهم اهتمامات ثقافية باقتناء تحفة نادرة أو لوحة لفنان شهير تباع بالمليونات، أو اقتناء كتاب ما، لا لشيء إلا لأنه مشهور. كما أن اكتشافاً ما في علم الهندسة الوراثية أو في عالم الكمبيوتر، أو في مجال الاتصالات قد يستحوذ عليهم. وقد يروق لهم أن يتابعوا بشغف بالغ أنباء حرب في أي مكان في العالم، لكن أحداً منهم لا يحب أن يكون ذاته، لا أحد يريد أن يفكر في شيء البتة. ولم نشغل أنفسنا بالبحث عن علاقتنا بما حولنا، و"*اليوم تحسب آلات التفكير آلاف العلاقات في ثانية واحدة*" ؟[4]

(1) Heidegger, M., Metaphysische AnfangsGrund der Logik, Op. Cit, PP. 22 , 33.

(2) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P. 93.

(3) Heidegger, M., Glassenheit, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1959, P.18.

(4) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P. 106.

من ناحية أخرى يسود اعتقاد يزود عنه المؤمنون به بكل ما أوتوا من تقنيات حديثة، وبكل ما أتاحته لهم وسائل الاتصال وشبكات المعلومات، هذا الاعتقاد مفاده أن العالم" *سيصبح أفضل إذا امتلك أناس أكثر وسائل للمعرفة، هل المسألة هي إتاحة المعرفة أياً ما كانت؟ .. هل نحن في حاجة إلى الحقائق أم إلى الفهم (و) القدرة على التفكير في هذه المعلومات؟*

إن بوسع التكنولوجيا أن تقدم على وجه السرعة كماً (ضخماً) من المادة...... (لكننا سننتهي) إلى جبل (ضخم) متزايد من المعلومات لا يعرف الناس إزاءه فيما يفكرون...... إن سيل المعلومات متواصل التدفق يغيم (على) الفهم، ويطمس الرؤية. وبدلاً من ممارسة "التفكير" في مشكلة ما أصبحنا نمارس جمع المعلومات بشأن هذه المشكلة" [1].

وتحت وطأة هذه الحياة التي يسيطر عليها العلم ووسائل التقنية الحديثة "يتأطر" الإنسان داخل أطر هذه الحياة، ولا يعرف إلا من خلال هذا الإطار؛ فنجد الشخص يُعرف بوصفه رئيساً أو عضواً أو تابعاً لمنظمة أو هيئة كذا أو شركة كذا، بل إنك عندما تتصل به هاتفياً في مقر الهيئة أو المنطقة أو الشركة يبادرك من على الطرف الآخر بالقول شركة كذا أو هيئة كذا أو منظمة كذا.

ففي اليابان مثلاً نجد أن" *الشخص يضع اسم الشركة في البداية – (فيقول: أنا من شركة كذا... هكذا حلت قيم الشركة ومعاييرها محل قيم الحياة المدنية ومعاييرها... (و) لم يعد أحد يستطيع أن يغير شركته مثلما هو عاجز عن تغيير أسرته وعشيرته، فذلك يعني أنه وقع في خطيئة تجعل من المستحيل أن يطلب وظيفة في أي مؤسسة كبيرة أخرى. وليس لشخص أن يترك العمل في الشركة إلا ليعيش خارج النظام"* [2].

---

(1) راسل، جاكوبي: نهاية اليوتوبيا، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، عدد 269، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 195.

(2) سميث، باتريك: اليابان، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، عدد 268، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص160.

بيد أن كل هذه التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر "*تنقلنا إلى الطريقة التي ينقل بها الإنسان الوجود إلى نفسه*" [1]. والمصطلح الذي يعبر به هيدجر عن هذه التحديات هو (الإطار)، إذ يقول إن الاسم الذي نضعه لجميع التحديات التي توصل zu-stellt الإنسان والوجود إلى بعضهما البعض، حيث يوضعان بالتناوب، هو الإطار Ge-stell [2] فهيدجر إذن يفهم التأطر الذي يحدث للإنسان المعاصر على أنه لا يخرج عن قدر الوجود الذي يرسل ويحتجب، وفي هذا الصدد يقول :" *إن التقنية تسكن في الحيز الذي يحدث فيه الكشف واللاتحجب والأليثيا والحقيقة* " [3].

ومن ناحية أخرى فإن التأطر الناتج عن التقنية – يكشف في ماهيته عن انتماء الإنسان للوجود وانتماء الوجود للإنسان عبر النسب An-gehen، حيث" *ينسب An-gehen الإنسان والوجود لبعضهما في عالم التقنية*" [4]. لكن الإنسان" *يتغافل عن نسب الوجود الذي يتحدث في ماهية التقنية، والذي نحط من قدره في النهاية، وذلك عندما نقول إن التقنية هي فقط التقني، هذا يعني أننا نتصورها من الإنسان ومن ماكينته*" [5]. ورغم كل ذلك" *لا يمكننا أن نرفض عالم التقنية المعاصر بوصفه من عمل الشيطان، ولن نسمح له بأن ينفي من لا يهتم به*" [6]. فالإنسان المعاصر إذن أمام تحدٍّ لا مفر منه، وهذا التحدي يحتجب في ماهية الفيزياء الحديثة؛ "*لأن الفيزياء الحديثة في أصلها ما تزال النذير المجهول للإطار*" [7].

وعلى أية حال، إننا إذا اعتبرنا التفكير تميزاً للإنسان، فعندئذ" *نفكر في انتماء المعية من حيث إنه يشمل الإنسان والوجود. وإذا كان هذا هو ما يميز الإنسان*

---

(1) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P. 99.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Heidegger, M., Die Frage Nach der Technik und wissenschaft und Besinnung, inhalt in Vorträgen und Aufsätzen, 1954, P. 21.

(4) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. Cit, P. 99.

(5) Ibid., P.105.

(6) Ibid., PP.93 – 94.

(7) Heidegger, M., Die Frage Nach Der Technik, Op. cit, P. 29.

بوصفه إنساناً، فماذا عن الانتماء؟ وعلى أي نحو ينتمي الإنسان للوجود؟ هل على النحو الذي تنتمي به باقي الموجودات إلى الوجود أم على نحو مختلف؟ إن الإنسان من حيث هو موجود ينتمي في مجموعه للوجود مثل الحجر والنسر والشجرة" [(1)].

غير أن هذا الانتماء للإنسان لا يميزه عن أي موجود، والفعل ينتمي *" ما زال يعني هنا منظم في الوجود"* [(2)]. لكن الإنسان بما أنه مفكر فهو أصلاً *" علاقة تلبية Entsprechung، وهو (فقط Nur)، وهذه الـ (فقط) لا تعني تحديداً لماهية الإنسان، لكنها تعني الفيض Übermaß"* [(3)].

وحين نفهم الإنسان على أنه علاقة تلبية فسيتضح لنا أن الوجود" يسيطر waltet *على الإنسان وعلى أي انتماء نسمعه عن الوجود؛ لأن الوجود يمتلكه"* [(4)].

وإذا أردنا أن نفهم النحو الذي يمتلك به الوجود الإنسان، يجب علينا أن نفهم الوجود على أنه حضور. إن الوجود يحضر An-wesen فينا، أو بالأحرى، يسكن فينا ليحضرنا.

ومن هذا المنطلق، فإن *" الإنسان والوجود يتملك übereignt بعضهما البعض"* [(5)]، على أساس أنهما ينتميان لبعضهما وأن كلاً منهما يسكن في الآخر ويقيم فيه، ولذلك فالوجود هو الأقرب للإنسان، لكن *" القرب يجعل الإنسان هو الأبعد"* [(6)]

وفهم الانتماء على هذا النحو السابق ليس قريباً مما تم التفكير فيه من قبل، بحيث يصبح معنى انتماء الإنسان والوجود لبعضهما البعض هو أن" *يتلقي كل منهما تحديد*

(1) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. cit, P. 94.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., P. 95.

(6) Heidegger, M., Über den Humanismus, Op. cit, P.76.

ماهيته من الآخر" [1]؛ لأن العلاقة بين الوجود والإنسان علاقة ذات خصوصية شديدة.

لكن على الرغم من كل ما تقدم من توضيح لكيفية الانتماء، ما زلنا غير مطمئنين إزاء هذا الانتماء الذي لم نستكشف هويته بعد. فإذا أردنا أن نطمئن إلى هذا التفسير، فعلينا أن نقوم بقفزة Sprung يكون من شأنها أن تنقلنا من التفكير وفقاً لنمط الفكر القائم على التصور. فإلى أين تكون هذه القفزة، إذا كنا سنقفز من الأساس؟ *"أنقفز إلى الهاوية Abgrund؟ (والإجابة) نعم، طالما أننا نتصور القفز فقط في أفق التفكير الميتافيزيقي، ولا بقدر ما نقفز ونعزل أنفسنا"* [2]. عن التفكير القائم على التصور. وحينما نقوم بهذه القفزة سنصل إلى المجال الذي يصل فيه كل من الإنسان والوجود إلى بعضهما البعض في ماهيتهما، لأن كلاً منهما يؤدي إلى الآخر، ويملك كل منهما الآخر. كما أننا سنتخلى بهذه القفزة عن التفكير في الوجود بوصفه أساساً للموجود.

إن هيدجر يتخذ من هذا الامتلاك المتبادل – الذي يملك فيه الإنسان والوجود بعضهما البعض من خلال حضور الوجود في الإنسان وحضور الإنسان في الوجود – يتخذ *"حيلة ... يُتوسل بها لما نسميه الحدث Ereignis"* [3].

وربما يسأل سائل: ما الذي يعنيه هيدجر بالحدث داخل هذا الإطار؟ وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نعود لما سبق أن ذكرناه (*) من أن الحدث عند هيدجر لا يعني ما يُفهم بمعنى الحادثة أو الواقعة، ولكنه مصطلح له خصوصيته عنده؛ إذ يقول هيدجر عن الحدث عند معالجته لمبدأ الهوية *" الحدث Er-eignis هو الحيوزات المتأرجحة Schwingen den Bereiches* (*)*، والتي من خلالها يصل كل من الإنسان والوجود إلى بعضهما في ماهيتهما ومن خلالها أيضاً يكتسبان ماهيتهما، وبذلك*

(1) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Op. cit, P. 95.

(2) Ibid., P.96

(3) Ibid., P. 100

(*) انظر: الفصل الثالث من هذا البحث.

(*) كلمة bereich تعني نطاق وحيز ومحيط ومجال ودائرة وحقل وميدان، ولكنها في الوقت ذاته تعكس نوعاً ما من السيطرة، ولذلك فضل الباحث ترجمتها بكلمة حيز، والجمع حيوزات.

يتوقف التحديد الذي تلقاه الإنسان والوجود من الميتافيزيقا" [1].

فالحدث إذن هو الحيز الذي ننتقل خلاله من التفكير القائم على اعتبار الوجود أساساً للموجود إلى التفكير في الوجود بوصفه وجوداً، وذلك بقدر ما يمتلك الوجود الإنسان وبقدر ما يمتلك الإنسان الوجود عبر الانتماء، ويأتي هذا تمشياً مع الضرورة التي يتطلبها البحث في الوجود.

وقد يتساءل المرء ما علاقة كل هذا بالهوية؟ أو -والسؤال لهيدجر -" *ما الذي يملك الحدث أن يفعله للهوية؟ والإجابة لا شيء، بل على العكس الهوية تملك الكثير - إن لم يكن كل شيء - لتفعله للحدث"* [2].

غير أننا إذا تأملنا الأمر فسنجد أن *"الوجود ينتمي مع التفكير إلى هوية ترجع ماهيتها لما يتركهما منتميان معاً، والذي نسميه الحدث. ومن ثم فإن ماهية الهوية هي امتلاك الحدث Ereignis"* [3]. فما الذي تعنيه هذه الماهية الجديدة للهوية عند هيدجر؟

إنها تعني أن الهوية هي هوية انتماء التفكير - الذي هو إمكانية يتميز بها الإنسان دون سائر الموجودات الأخرى - والوجود لبعضهما؛ فأن يكون لك هوية يعني أن تكون منتمياً إلى الوجود من حيث ممارسة إمكانية التفكير. ولكي تكون الهوية أصيلة ولكي يكون الانتماء أصيلاً كذلك يجب أن نتخلى عن التفكير في الوجود انطلاقاً من الموجود. ومن هذه النقطة فقط يعتبر البحث في مبدأ الهوية بحثاً في الوجود، بما أن الوجود هو وجودنا.

ولكي نعى هذه الحقيقة البسيطة يجب علينا أن نتخلى عن طرق التفكير السائدة، ويجب أيضاً ألا نقبل *"التأطر"* و*"النمطية"* اللذين تتطلبهما طبيعة التقنية، وكأنهما أمر لا مفر منه.

وربما يتساءل البعض: أليس هذا التأويل لمبدأ الهوية أيضاً تأويلاً خاصاً ربما لا يحتمله المبدأ ذاته؟ وقد يكون الأمر كذلك.

---

(1) Ibid., P.102.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 103.

والواقع أن ما يريد هيدجر أن يقوله هو أن الإنسان لكـي يكـون ذاتـه لابـد أن يفكر في الوجود. وعليه ألا يسمح للأطر أن تشكله كيفما تشاء؛ لأنها – الأطر – من إبداعه وهي ليست إلا هبة من هبات الوجود يكشف بها عن نفسه بـشكل يتماشـى مع طبيعة العصر. ولن يتسنى لنا إدراك هذه الحقيقة إلا إذا أدركنـا أن الوجـود هـو وجودنا نمتلكه ويمتلكنا، وننتمي إليه وينتمي إلينا.

فهل يعني هذا أن الهوية على نحو ما يفهمها هيدجر هي هوية الإنسان وحسب، ومن ثم فلا حديث عن هوية للأشياء عنده؟

الواقع أن الموجود الذي يعنيه هيـدجر عنـد الحـديث عـن الهويـة هـو الإنـسان وحسب، أما الأشياء فلا تلقى عنده كبير اهـتمام، بـل كـل مـا يعنيـه هـو أن يكـون الإنسان إنساناً، ولكي يكـون كـذلك ينبغـي أن يـتخلى عـن الأشـياء التـي تـشتته، وينبغي كذلك أن يتخلى عن منطق التفكير الشيءى، وهنا فقط يتسنى له أن يـصبح في قرب الوجود بما هو وجود.

لكن أليس الإنسان الذي يعد محوراً أساسـياً في فهـم الوجـود بحيـث لا يفهـم الوجود بدونه هو الآخر موجوداً؟ ألا يعني هذا أيضاً التفكـير في الوجـود انطلاقـاً من الموجود؟ وهل يمكن أن نقول إن الوجود ليس إلا وجود الإنسان؟

على أية حال فإن مبدأ الهوية، من حيث أنه ما وفقاً له يكون الموجود هو نفسه أو ذاته فإنه يفترض فكرة الأساس وهذا ينقلنا بطبيعة الحال للحديث عن مبـدأ العلـة بوصفه مبدأ الأصل أو الأساس.

ثانيا - مبدأ العلة Der Satz vom Grund(*):

العلة لغةً هي : ما يتغير حكم غيره به ...

والعلة فلسفياً هي : ما يتوقف عليه وجود الشيء، وهي قسمان؛ الأول: ما يتقدم

(*) يستخدم هيدجر كلمة Grund،وهي في اللغة الألمانية تعني العلة وتعني أيضاً الأساس، ويتنقل هيدجر في استخدامه لهذه الكلمة بين المعنيين .

به الماهية من أجزائها، ويسمى علة الماهية، والثاني: ما يتوقف عليه اتصاف في الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمى علة الوجود.......

والعلة: ما يلزم عنه شيء ما. وبهذا تنقسم العلة إلى منطقية ووجودية. *"العلة المنطقية في القياس والاستقراء؛ حيث المقدمات "علة" والنتيجة "علة مادية"*..، والعلة الوجودية كل ما يشارك في إيجاد الشيء فيقال سلباً (لا شيء بدون علة)، ويقال إيجاباً (كل موجود له علة) (1).

ويستوجب تعريف العلة تعريف السبب. و*"السبب ما يحصل الشيء عنه لا به، والعلة ما يحصل به؛ فالمعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينها ولا شرط، على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع، أما العلة فلا يتراخى الحكم عنها إذ لا شرط لها، بل متى وجدت أوجبت وجود المعلول، ومعنى ذلك أن السبب أعم من العلة لأن كل علة سبب"* (2).

وإذا كان هذا التعريف يوضح عدم تأخر العلة عن المعلول، وأن السبب يتأخر عن مسببه فإن أباهلال العسكرى يرى عكس ذلك ؛ إذ يقول :*"من العلة ما يتأخر عن المعلول كالريح وهي علة التجارة تتأخر وتوجد بعدها... والسبب لا يتأخر عن مسببه على وجه من الوجوه. ألا ترى أن الرمى الذي هو سبب لذهاب السهم لا يجوز أن يكون بعد ذهاب السهم"* (3)

وإذا كان هذا هو موقف تراثنا إزاء العلة والمعلول والسبب والمسبب فإن هيدجر من جانبه يعطي عمومية للعلة تشمل السبب؛ إذ يقول *:"من الصحيح أن كل سبب Ursache نوع من العلة Grund، ولكن ليست كل علة تظهر خاصية السبب"* (4).

---

(1) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مادة : علة.

(2) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، جـ 1 ، مادة سبب.

(3) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مادة : علة.

(4) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 43.

وإذا كانت الفلسفة قد اعتبرت *"أن من اولى واجباتها أن تقضي على اندهاش الناس... (ولأن) الدهشة هي أصل كل تفلسف، فإن نتيجة هذه الضرورية هي اعتبار أن هدف الفلسفة هو معرفة العلل"* [1].

وبما أن غاية الفلسفة هي معرفة العلة أو العلل الاولى، فإن *"أول سؤال علينا أن نسأله لأنفسنا هو هل يعد البحث عن أصل العلة أمراً مشروعاً؟"* [2] وعلى هذا الأساس يجيبنا تاريخ الفلسفة حتى كانط بالإيجاب.

وربما جاءت الخطوة الاولى للبحث في العلل من *"الكتابات الطبية التي كان موضوعها دراسة علل الأمراض"* [3]. لكنْ هناك أيضاً دون شك أصول أخرى لهذه الفكرة؛ فمثلاً قيل إن فكرة العلة متصلة بفكرة الاتهام؛ فالبدائي يوجه الاتهام إلى أي شيء من الأشياء، ويراه سبب أي مصيبة أو كارثة تحل به [4].

وإذا ما استعرضنا تاريخ العلة فسنجد أنه "*منذ البداية – أي عند أرسطو – كانت هناك أربع علل، وبعد ذلك اقتصرت النظرات الكلاسيكية لديكارت واسبينوزا وليبنتز على علتين هما: العلة الصورية والعلة الفاعلية، وجعلت بينهما صلة وثيقة إلى أبعد حد ممكن. وفي مرحلة ثالثة بعد ذلك ، لم يبقَ سوى علة واحدة هي العلة الفاعلية التي كانت أكثر اعتماداً على العقل عند كانط*"[5]. بل وحتى هذه العلة الأخيرة لم يعد لها مكان في الفلسفة بعد كانط؛ إذ يوضح تاريخ البحث النظري في معنى العلة *"اختفاء فكرة العلة ذاتها آخر المطاف"* [6]. ولم يعد ينظر إليها إلا كأثر تاريخي في تاريخ الفلسفة والعلم على السواء.

ومن الجدير بالذكر هنا أن هناك ارتباطاً ضرورياً بين فكرة العلية–التي تتناول

---

(1) جيجن، أولف: المشكلات الكبرى، المرجع السابق، ص 237.

(2) فال، جان: طريق الفيلسوف، المرجع السابق، ص 196.

(3) جيجن، أولف: المشكلات، المرجع السابق، ص 237 : 238.

(4) فال: جان: طريق الفيلسوف، المرجع السابق، ص 197.

(5) نفسه: ص 190.

(6) نفسه: ص 191.

العلاقة بين العلة والمعلول- وفكرة الزمان؛ إذ تؤكد مقولة العلية" *وجود اتجاه يتبعه الزمان، كما أنها تؤكد عدم إمكان عكس اتجاه الزمان*" [1]؛ لأنه يسير في اتجاه واحد من العلة إلى المعلول.

كما أن ثمة ربطاً آخر كان سائداً – ربما في التفكير اليوناني وتفكير العصور الوسطى – بين العلل والمعلولات من ناحية، والغاية والوسيلة[*] من ناحية أخرى. ولعل فلسفة أرسطو الأخلاقية أوضح مثال على هذا الربط، خاصة بين العلة والغاية؛" *فمركز الأخلاق الأرسطية هو الخير الأسمى الذي يتميز بأنه الشيء الوحيد الذي يطلب لذاته ...، (وقد عرف أفلاطون هو الآخر هذه الفكرة... (فهو) يربط بين الخير الأسمى والوجود*" [2].

ومما لا شك فيه أن تطور العلم – وأيضاً تقدم الوعي – قد أدى إلى تقلص الدور الذي تلعبه فكرة العلية Kausalitat بشكل عام[*]؛ وذلك لأن العلية" *تبقى دائماً في المستوى الذي يصح أن نسميه تاريخياً، أي المستوى الذي نرى فيه الأشياء، وفقاً لنظرة تاريخية الطابع، أي باعتبارها متعاقبة في الزمان.... وعندما يتركز البحث على العلة سوف نتعرض لخطر عدم الاهتداء إلى الواقع الذي نبحث عن علته أو الماهية – إن أمكن القول – التي نبحث عن علتها*" [3].

بيد أن كل هذا يدور في فلك الموجود. ولما كان هيدجر في هذه المرحلة من تفكيره ينادى بالتفكير في الوجود بما هو وجود والتخلي عن التفكير في الوجود انطلاقاً من الموجود فلا يمكن أن تكون العلية هي موضوع اهتمام هيدجر، وإنما ينصب اهتمامه على مبدأ العلة من حيث هو مبدأ فلسفي،ومن حيث إنه يتعلق بالوجود بالدرجة الاولى.

---

(1) نفسه: ص 189.

(*) الوسيلة هي الطريقة التي تحقق بها الغاية، وقد تكون الأشياء وسائل كالسكين بالنسبة للقطع.

(2) جيجن، أولف: المشكلات، المرجع السابق، ص 243: 244.

(*) يمكننا اكتشاف آثار من هذا الاتجاه منذ قام هيجل بانتقاد العلية باعتبارها لا تصح عن الكائن الحى وعن الروح ... وفي اكتشاف تايلور ما في فكرة العلية من نقص، وفي وصف نيتشه لها بأنها خرافة تقال من قبيل المجاز. انظر: فال ، جان: طريق الفيلسوف، ص 204.

(3) فال، جان: طريق الفيلسوف، المرجع السابق، ص 203.

وإذا كان المنطق قد اولى رعايته لمبدأي الهوية وعدم التناقض - وما زال المنطق الصوري يعدهما مبدأين أساسيين في بنائه - فإن العلوم الطبيعية التي انبثقت منها فكرة العلة قد ألغتها تماماً وأصبحت تعتمد على مبدأ اللاحتمية، ولم يحظ مبدأ العلة سوى باهتمامات قليلة في تفكير كانط وهيجل وصمويل ألكسندر وهاملان وبرجسون ووايتهد ، ولم تأت إشارتهم إليه إلى في معرض حديثهم عن العلية، فماذا يقول مبدأ العلة؟

يعبر عن مبدأ العلة على النحو التالي :*"لا شيء يوجد بدون علة"* [1] ويقابل هذه الصيغة في اللغة اللاتينية الصيغة Nihil est sine Ratione، وتترجم إلى الألمانية Nichts ist ohne Grund.

وأول ما يلاحظ على صيغة المبدأ هذه أنها تتضمن نفيين (لا شيء، Nihil, Nichts)، و(بدون ، Sine|Ohne)، ونفي النفي إثبات [2] ، ولذلك فنحن نجد غالباً صيغة موجبة لهذا المبدأ على النحو التالي :*" كل موجود له علة Jedes Seiende hat einen Grund"* [3]. وأول من صاغ المبدأ على هذا النحو الدقيق هو ليبنتز، وقد جاء في أفق التأملات التي تركها لنا عام 1903م.

ولما كان تاريخ الفلسفة يبدأ من القرن السابع قبل الميلاد، فقد استغرق التفكير الغربي الأوروبي ألفين وثلاثمائة عام لوضع هذا المبدأ البسيط [4].

لكن ما الذي يعنيه استغراق وضع هذا المبدأ لكل هذا الزمن الطويل؟*"إننا في بادئ الأمر لا نجد شيئاً يثيرنا في ذلك"* [5]. إن أحداً لم يسأل نفسه أبداً لماذا كل هذا الزمن الطويل لصياغة هذا المبدأ البسيط، وربما لو سأل أحد فلن يجد إجابة، أو بالأحرى لن يكلف نفسه عناء البحث؛ لأن في عصرنا أشياء أخرى تستولى على

(1) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P.13.

(2) Ibid., P. 16.

(3) Ibid., P. 82.

(4) Ibid., P. 15.

(5) Ibid., Loc. Cit.

اهتمامنا، " *كاكتشاف فروع جديدة في العلوم الطبيعية، أو اكتشاف نوع جديد من الساعات يجعل من الممكن حساب عمر الأرض أو تقرير عن إنشاء مركبة فضاء*"[1]، ولذلك أصبحت علاقتنا بكل ما يقع بالقرب منا" *منبتة ومقبضة. ولأن الطريق تجاه القريب بالنسبة لنا نحن البشر هو في كل وقت الأبعد والأصعب.. وبشكل عام، لماذا ينبغي أن نهتم بمبادئ فارغة مثل مبدأ العلة* " ؟[2]، ما الجدوى وما العائد من وراء مثل هذه الأسئلة، ونحن في زمن العائد والفائدة؟

على أية حال لنعد لقراءة المبدأ مرة أخرى (لا شيء يوجد بدون علة)، أي" *لا شيء مما يوجد – بأي شكل كان – يوجد بدون علة، هذا يعني أن كل ما يوجد، كل موجود بأي شكل كان، له علة*" [3].

وإذا ما تأملنا ما يقوله المبدأ فسوف نكتشف أنه يقول شيئاً ينـدّ عن طاقاتنا أن تحيط به رغم كل ما أوتينا من وسائل التقنية المتقدمة.

إن المبدأ" *يقول بإطلاق كل موجود له علة، إن ما يقرره setzt يقرره بلا استثناء Ausnahmslos*" [4]. فإن كان بوسعنا أن نحيط علماً بكل ما هو كائن –وهذا بطبيعة الحال مستحيل –فكيف لنا أن نحيط بما لم يأت بعد، كي نعرف مدى صدق المبدأ من عدمه؟

لكن هل بالفعل يحتاج المبدأ منا أن نقوم حياله بمثل هذا الإجراء؟

" *إن الناس يؤكدون أن ما يفصح عنه aussage المبدأ مقنع بشكل مباشر. إنه لا يستلزم التحقق منه ولا البرهنة عليه*" [5].

وهنا يعن سؤال جوهري، وهو متى ينبغي لنا أن نبرهن على صدق شيء ومتى لا؟

إن أرسطو يقول: " *يتوافر نقص في طرق التعليم عندما لا نعرف متى يتطلب الأمر أن نبحث عن البرهان ومتى لا يتطلب الأمر ذلك*" [6].

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Ibid., P. 16.

(3) Ibid., Loc. Cit.

(4) Ibid., P. 18.

(5) Ibid., Loc. Cit.

(6) Aristotle,The Metaphysics,Part ,P.163.

والخروج من هذا الموقف يكون بالعودة إلى المبدأ ذاته. ولعلنا نسأل هل هناك فارق بين هذا المبدأ بوصفه قضية وبين باقي القضايا الأخرى مثل 5 + 7 = 12؟ ومثل استشهد محمد الدره عام 2000؟ ومثل في الخريف ترحل أسراب الطيور إلى الجنوب؟

ربما من حيث التركيبة النحوية : لا ، ليس هناك فارق، لكن هذه القضايا وإن كانت مستمدة من التجربة فإن مبدأ العلة *"بعيد كل البعد عن أن يكون مستمداً من التجربة"* [1].

إن مبدأ العلة يقول : كل موجود له علة، إنه ليس إثباتاً مجرداً Blobe Feststellung ولذلك لا نحتاج لأن نتحقق منه مثلما نتحقق من أي إثبات آخر[2]. فهل يمكن أن يكون مبدأ العلة قاعدة تسري على كل موجود؟

من الواضح أن مبدأ العلة *"ليس إثباتاً Feststellung، ولا هو قاعدة. إنه يقرر ما يقرره بوصفه ضرورياً"* [3]. فمن أين تأتي هذه الضرورة للمبدأ؟ ومن أي نوع تكون؟ وعلام يتأسس مبدأ العلة ذاته؟

إن المبدأ في صيغته المثبتة لا يساعدنا على الأقل بشكل مباشر على الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، فهل يمكن أن تكون الصيغة المنفية للمبدأ قادرة على ذلك؟

يبدو أن *"ما تتحدث عنه الصيغة السالبة للمبدأ أوضح من الصيغة الموجبة"* [4]. ويمكن قراءتها بعد استبعاد نفيها على النحو التالي *"كل موجود له بالضرورة علة"* [5]. فما الذي يمكن أن نستخلصه من هذه الصيغة؟

إنها توقفنا على العمومية والشمولية المطلقة للمبدأ، بحيث يخضع لها كل موجود كيفما يكون نمط وجوده معلولاً كان أو علة اولى .

---

(1) فال، جان: طريق الفيلسوف، المرجع السابق، ص 189.

(2) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 17.

(3) Ibid., P. 18.

(4) Ibid., Loc. Cit.

(5) Ibid., Loc. Cit.

وهنا يتحين هيدجر الفرصة لعرض بعض أفكاره فيما يتعلق بتصوره لله، ولكنه بدلاً من أن ينطق بها يجعل أفكار ليبنتز هي التي تؤدي إليها؛ إذ لما كان لكل موجود علة من وجهة نظر ليبنتز – فإن ثمة موجوداً يعد بمثابة العلة الاولى لكل موجود، وهذه العلة الاولى تسمى الله.

ومن هذا التصور للعلة الاولى يخرج هيدجر بالتفسير التالي: *"تخضع – durchwaltet – الماهية الكلية للموجود، حتى العلة الاولى – أي حتى الله – لمبدأ العلة ... ومن خلال هذه الإشارة تتضح السلطة العظمى Mächtige Größ لمبدأ العلة"* (1).

وفي عبارة أخرى يقول: *"بقدر ما يقرر مبدأ العلة فقط يتواجد الله"* (2)، أي بوصفه العلة الاولى لكل موجود، والتي توضع على قمة التصور الهرمي للعلة.

ومما لا شك فيه أن هيدجر يطمح من وراء مثل هذه العبارات إلى الإشارة إلى أن الله موجود في الوجود، وأن الوجود ليس هو الله، وإنما الوجود يشمل الله أيضاً، كما يشمل باقي الموجودات.

غير أن هيدجر لا يتوقف عند هذا الحد، وإنما يذهب لأبعد من هذا؛ إذ يعتبر الوجود هو الأول الذي منه يبدأ كل ما يوجد. وإذا كان الله موجوداً في الوجود فهل يعني هذا أن الله يبدأ من الوجود مثلما يبدأ كل موجود؟ وهل يعني هذا أن الوجود – بما هو ما منه يبدأ كل ما يوجد – هو علة العلة الاولى ؟ أم أن العلة الاولى تبقى في مستوى وجود يتميز عن وجود الموجودات الأخرى من حيث هي العلة التي لا علة لها؟ علينا أن نرجئ الإجابة على هذه التساؤلات إلى حينها.

وإذا ما عدنا مرة أخرى إلى مبدأ العلة، فسوف نجد أن المبدأ بصيغته الأخيرة (كل موجود له بالضرورة علة) يفرض علينا أن نتساءل : ما علة مبدأ العلة طالما أن المبدأ يطول كل موجود؟

---

(1) Ibid., P. 53.

(2) Ibid., P. 55.

وهنا نقف أمام إمكانيتين؛ إما أن يكون مبدأ العلة هو الشيء الوحيد الذي لا يشمله المبدأ، أو أن مبدأ العلة له علة. وفي هذه الحالة الأخيرة يمكننا أن نتساءل عن علة مبدأ العلة، ثم عن علة علة مبدأ العلة.. وهكذا إلى مالا نهاية.

بيد أن هذا يزيد الأمر إلغازاً، ولم ننعم منه بشيء سوى أنه يضعنا أمام اختيار لا مفر منه، وهو أن مبدأ العلة بلا علة. فحين يقول المبدأ (لا شيء بدون علة)، فهذا إذنْ" *شيء ما بدون علة*" [1]، أي مبدأ العلة ذاته. لكن أليس هذا تناقضاً؟ إذ كيف نقول لا شيء بدون علة ثم نقول إن مبدأ العلة بدون علة؟

لكن السؤال على هذا النحو يجعلنا نحتكم إلى العقل، في حين أنه"*ليس من الحكمة أن تعد الفلسفة – مقدماً – أمراً من أمور العقل. ومع هذا فإننا بمجرد أن نضع خاصية الفلسفة بوصفها موقفاً معقولاً موضع الشك يصبح بنفس الطريقة أيضاً من المشكوك فيه إن كانت الفلسفة تنتمي إلى مجال اللامعقول ؛ لأن من يريد تحديد الفلسفة بأنها أمر لا معقول يتخذ بذلك من المعقول معياراً للتحديد، بل وأكثر من هذا أنه يعود بطريقة ما ويسلم من جديد بماهية العقل تسليماً مسبقاً كأنه أمر بيّن بنفسه*" [2].

ومن ناحية أخرى فإذا استندنا إلى المنطق، فإننا سوف نجد أن ما يقال هنا يتناقض مع نفسه، وذلك وفقاً لمبدأ عدم التناقض Widerspruch[*] الذي ينص على أن "*(أ) لا يمكن أن يكون (ب) ولا (ب) معاً، لا يمكن أن يكون (أ) موجوداً وغير موجود في نفس الوقت ... (فهو إذن) ينكر إمكان الجمع بين الشيء ونقيضه*

---

(1) Ibid., P.37.

(2) هيدجر، مارتن : ما الفلسفة ؟، المرجع السابق، ص 53.

(*) كلمة Widerspruch تعني التناقض،وفي لغتنا العربية نترجم المبدأ المتعلق بالتناقض بمبدأ التناقض وعدم التناقض. ويعتبر أرسطو مبدأ عدم التناقض "المبدأ الأكثر تأكيداً للكل والذي لا يمكن أن يخطئه أحد... وليس مؤسساً على فرض" انظر:

Aristotle, The Metaphysics, Part I, P.161.

فلا يصح أن يصدق النقيضان" [1]. بيد أن *"تفسير محتوى هذا المبدأ – مبدأ عدم التناقض – أمر مشكوك فيه"* [2].

فإذا كان هيجل يعتبر أن التناقض والتعارض ليسا علة تحول دون أن يكون شيء ما حقيقياً Wirklich، بل إن التناقض هو الحياة الداخلية لواقعية ما هو حقيقي؛ فإننا نجد أن علم المنطق يعتبر على الدوام أن الشيء المتناقض لا يمكن أن يكون مطلقاً شيئاً حقيقياً أو واقعياً. ومن ثم فلا حاجة لنا للاحتكام إلى المنطق في هذا الشأن؛ لأن الأمر يخرج عنه، وكيف له وهو منطق التصورات أن يرشدنا في أمور تتعلق بالأنطولوجيا؟

فماذا علينا إذن أن نفعل؟

إن علينا أن نعلن الحقيقة الكامنة التي يتضمنها مبدأ العلة، وهي أن هذا المبدأ هو *"الأساس لكل المبادئ"* [3]. وهذه الحقيقة قد غفل عنها حتى ليبنتز نفسه الذي وضع مبدأ العلة؛ إذ اعتبره مبدأ من بين المبادئ الأساسية للتفكير، وعدّ مبدأ الهوية المبدأ الأول، فلماذا غفل ليبنتز عن هذه الحقيقة العميقة لمبدأ العلة؟

لعل السبب الأول في ذلك هو خضوع فلسفة ليبنتز بشكل عام لمنطق التصور، والذي يعتقد أننا عندما *"نتصور شيئاً ما نضعه بوصفه هذا، وبوصفه تلك، ومع قولنا بوصفه هذا وبوصفه تلك نستحضر الشيء في جهة ما، ونضعه هناك وكأنه موجود في القاع، نحضره على القاعدة"* [4].

ووفقاً لهذه المرجعية للفكر القائم على التصور يصبح القول لا شيء يوجد بدون

---

(1) محمد مهران رشوان: المدخل إلى الممنطق الصوري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة: 1998، ص 36.

(2) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 38.

(3) Ibid., P.39.

(4) Ibid., Loc. Cit.

ومن الملاحظ أن هيدجر ستخدم فلسفة ليبتنز بطريقة تجعله يقول ما يرد أن يقوله، وفي نفس الوقت يعتبره مسؤولاً عن تشكيل منطق التصورات

علة مقصوداً به" *أن شيئاً ما يوجد فقط عندما يبرهن عليه بوصفه موجوداً إذا ما قرر في مبدأ، وتكفي قاعدة العلة بوصفها قاعدة للتأسيس*" [1].

وفي هذا الإطار ذاته فهم ليبنتز العلة على أنها شيء يؤدي للمعلول. وهذا التأويل أو التفسير لفلسفة ليبنتز يقدمه هيدجر من خلال تفسيره كلمة Ratio التي تعني العقل، وفي نفس الوقت تعني الحساب. وهذه الدلالة المزدوجة للكلمة يحملها هيدجر مسؤولية التحول الذي حدث في بنية التفكير الغربي، بحيث تحول العقل / اللوجوس إلى حساب في نهاية المطاف، والذي لا شك أن فلسفة ليبنتز مسؤولة عنه إلى حد كبير.

ومن ثم فإن ليبنتز – من وجهة نظر هيدجر – قد فهم أداء العلة على نحو ما نتحدث نحن عن توصيل البريد Wirsprechen von der zustellung der post؛ فالعلة" *حساب يؤدي Die Ratio ist Ratio reddenda. هذا يعني أن العلة بما هي كذلك هي ما يجب أن يؤديه الإنسان المفكر للشيء المتصور*" [2]. وطالما أن العلة أداء يؤدي، والأداء لا يكون إلا لموجود فإننا نقف هنا على حقيقة ربما غفلنا عنها طويلاً وهي أن مبدأ العلة مبدأ يتحدث عن الموجود وليس عن العلة؛ فحين يقول:"*إن كل موجود له بالضرورة علة، فهو يعكس أيضاً أن*" موضوع مبدأ العلة ليس العلة، ولكن كل موجود[3].

بيد أن هذا لا يعني الشيء الكثير، وإن كان يضيء لنا الطريق بعض الشيء، من حيث ما يفصح عن نفسه في وجود الموجود. فماذا علينا أن نفعل كي نتعرف على الماهية الحقيقية لمبدأ العلة؟

إن علينا أن نصغى إلى مبدأ العلة ذاته، ونحاول أن نلمح ما يريد أن يفصح عنه، وذلك من خلال استجابة التفكير؛ لأن " *التفكير استجابة لما يلمح Erhören das erblickt*" [4].

---

(1) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 47.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Ibid., P. 82.

(4) Ibid., P. 86.

وقد نتسرع ونفهم الاستجابة على أنها نوع من الاستماع، ونفهم ما يلمح على أنه نوع من الرؤية البصرية، غير أن" *ما يستجاب له، وما يلمح في التفكير ليس هو نفسه، ما تسمعه آذاننا ولا ما تراه عيوننا*" [1]. صحيح أننا نسمع أشياء كثيرة بالأذن ونرى أشياء كثيرة بالعين، غير أن الأمر لا يقتصر مطلقاً على ما تتلقاه أعضاؤنا الحسية. فلو استمعنا إلى مقطع موسيقي، وقصرنا ما نسمعه على الذبذبات الصوتية التي تصلنا عبر الأذن، فلن نقف إلا على ذبذبات منفصلة أو متتابعة لا معنى لها اللهم إلا إذا تلقيناها عبر الإطار الكلي الذي يكوّنه فهمنا لها. والدلالة على ذلك أن الأذن قد تصاب بالصمم، لكن من الممكن أن يسمع الإنسان أشياء عظيمة، كما في حالة بيتهوفن الذي فقد سمعه ومع ذلك أمكنه أن يبدع أروع المقطوعات الموسيقية.

ونفس الشيء " *يمكن أن يقال بالنسبة لعيننا ورؤيتنا*[*]" [2] فليست العين – بوصفها عضواً من أعضاء الحواس – هي شرط الرؤية؛ فقد يرى الإنسان أشياء عظيمة رغم أنه فقد نعمة البصر، كما في حالة طه حسين مثلاً.

ومن ثم فإذا أردنا أن نعرف ما يفصح عنه مبدأ العلة – من حيث هو شيء فريد – فإن علينا أن نعرفه بشيء فائق مثله، أو كما تقول الحكمة اليونانية" *لا يعرف الشيء المتشابه إلا بمثيله Gleiches wird durch gleiches erkaunt*" [3] ويحذرنا

(1) Ibid., Loc. Cit.

(*) يبدو أن التقليل من شأن ما تؤديه الحواس في العملية المعرفية اتجاه يطبع التفكير الألماني بشكل عام. وفي هذا الصدد يقول جان فال: "لقد ذكر هيجل أن الإنسان يلغى العلة بعلة أخرى، فعندما أستمع إلى سيمفونية هل أستطيع القول بأن علة سروري ونشوتى هي السيمفونية، وكأن السيمفونية شيء موجود هناك، وكأن سروري شيء موجود هنا؟ أو إذا قرأت كتاباً، هل أستطيع القول بأن هناك علاقة علية بين الرموز الصغيرة على الورقة والانفعال الذي لدى؟ انظر : فال، جان: طريق الفيلسوف، ص 203. كما أن كانط يعتبر الحدوس الحسية عمياء بدون تصورات عقلية، والتصورات العقلية جوفاء بدون حدوس حسية. أنظر :

Kant, Immanuel, Critic of pure, Op. Cit. P. 295.

(2) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 88.

(3) Ibid., Loc. Cit.

هيدجر من أن نأخذ حديثه هذا على أنه من قبيل المجاز أو التشبيه أو على أنه تمييز بين المحسوس وغير المحسوس.

والواقع أن كل هذه التمييزات بين الحقيقة والمجاز، بين المحسوس وغير المحسوس إنما تعود إلى بنية الميتافيزيقا الغربية وطبيعة تفكيرها. وبالتالي فإن علينا أن نتخلى عن مثل هذه التمييزات إذا أردنا أن نتعرف على ما يقوله المبدأ عندما نصغي إليه ونستجيب للتفكير. عندئذ سنسمع مبدأ العلة يتحدث بنغمة جديدة وسنكتشف: *"أنه ينتمي للوجود مثلما ينتمي للعلة... إن طبيعة النغمة الجديدة تتضمن مبدأ العلة بوصفه مبدأ للوجود"* [1]. لكن كيف يمكن أن يكون مبدأ العلة مبدأً للوجود، وهو لا يتحدث إلا عن الموجود المعلوم، وأقصى ما يمكن أن نستشفه منه أنه يتحدث عن أن الموجود في مجموعه يخضع لمبدأ العلة؟

وإذا كان هيدجر قد قال في رسالته (في النزعة الإنسانية) : *"إن الجود ليس هو الله ولا هو علة العالم weltgrund"* [2]، فيبدو أن هيدجر قد تخلى عن الشق الثاني من هذه العبارة ووحد بين العلة والوجود؛ إذ يقول : *"من ماهية العلة يسود الوجود بوصفه وجوداً. العلة والوجود"* يكونان *"نفس الشيء das selbe"* [3].

ولا يعني القول إن الوجود والعلة نفس الشيء أن الوجود هو: *"المادة المباطنة التي بواسطتها يظهر الشيء للوجود"* [4] على نحو ما يفهم أرسطو العلة وإنما الوجود عند هيدجر يعني *"اللوجوس"* الذي يجمع ويوحّد، والذي هو في نفس الوقت يُظهر نفسه في العلة، بقول *"الوجود يوجد في ماهية : علة؛ لأن الوجود لا يمكنه ابتداءً أن يملك علة. إنه ينبغي أن يكون المؤسس، ووفقاً لذلك تبقى العلة طريق الوجود ... وبقدر ما يكون الوجود بما هو كذلك مؤسساً في نفسه يبقى بلا علة Grundlos"* [5].

---

(1) Ibid., P.92.

(2) eidegger, M., Über den Humanismus, Op. cit, P. 76.

(3) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P.93.

(4) مصطفي النشار : نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة : 1986 ، ص 238.

(5) Ibid., Loc. Cit.

لكنْ، أليس هذا لغزاً من جانب هيدجر؟ كيف يقول إن الوجود هو العلة، ثم يعود فيقول إن الوجود - الذي هو العلة - بلا علة؟

إن ما يعنيه هذا هو أن الوجود الذي هو علة كل علة يبقى هو ذاته بلا علة. إن مبدأ العلة بلا علة. إن مبدأ العلة هو مبدأ الوجود، والوجود بلا علة؛ لأنه علة كل علة. الوجود والعلة نفس الشيء *"إن العلة تتحدث بشكل عام عن انتماء المعية، هذا يعني عن النفسية selbigkeit مع الوجود"* [1]، أي أن الوجود والعلة هما نفس الشيء.

وبناءً على ذلك يصبح الوجود - بوصفه علة - علة كل ما يوجد وكل ما يكون، بل إنه هو الذي يبدئ الموجود ويقدره. يقول هيدجر: *"إن الوجود المبدئ القدري[*] يتحدث بوصفه لوجوس، هذا يعني في ماهية العلة. إن الوجود المبدئ القدري يعني أن الوجود والعلة نفس الشيء"* [2].

غير أن هذا الوجود نفسه يبقى بلا علة، يبقى بلا أساس، *"الوجود هو الهاوية Ab-Grund"* [3]، وهذا يعني أنه يؤسِّس ولا يؤسَّس. وبقدر ما يكون الوجود والعلة نفس الشيء بقدر ما يكون الوجود مؤسِّساً[4].

---

(1) Ibid., P.147.

(*) الترجمة الحرفية للتعبير Sein Geschicklich Anfanglich هي الوجود البدئي القدري.

(2) Ibid., P.184.

(3) Ibid., P. 185.

(4) إذا ما استثنينا الطابع الأنطولوجي الذي يضفيه هيدجر على العلة الاولى والتوحيد بينها وبين الوجود، فسوف نجد أن أرسطو على المستوى المعرفي قال شيئاً قريباً من هذا، وذلك حين قال: "إن من الواضح أننا يجب أن نحصل على معرفة العلة الاولى؛ لأننا نعتقد أننا عندما نفهم العلة الاولى، فإنه يمكننا أن ندعى معرفة كل شيء جزئي". انظر:

Aristotle, The Metaphysics, part I, Op. Cit, P. 17.

كما انتهى برونشفيج بعد تتبع تاريخ العلية برمته - وكان الباحث يأمل الاطلاع على كتابه غير أنه لم يستطع ذلك - إلى القول بأن هناك قاعدة واحدة جاء بها مبدأ (العلة) وهي القول: إن هناك عالماً. أنظر جان فال طريق الفيلسوف ص 204.

ويلقي هيدجر الضوء على الكيفية التي يكون بها الوجود مؤسساً من خلال الجملة الموسيقية، فعندما يبدع الموسيقي جملته، فإن الجملة نفسها "*تصف نفسها وتطور نفسها وتركز نفسها حتى تخضع لها الروح بكاملها*"[1]، فالوجود بمثابة "*التجميع لما يبقى معروضاً* *Versammen des Vorliegenlassen*"[2]، وهو أيضاً – أي الوجود – هو النور، وهو القول، وهو اللوجوس الذي يوحد ويجمع، وهو من جهة ما هو علة فهو أيضاً عقل؛ لأن العلة هي العقل Ratio. "*فإلى أي حد يكون العقل والوجود نفس الشيء؟*"[3]

إن الوجود من حيث هو والعلة نفس الشيء، والعلة تعني أيضاً العقل؛ فالوجود من حيث هو علة هو أيضاً عقل (لوجوس).

لكن العلة Ratio التي هي عقل Ratio هي في الوقت ذاته حساب Ratio، فهل يمكن أن نتساءل عن العلاقة بين الوجود والحساب؟

يقول هيدجر: "*عندما نسأل إلى أي حد يكون الوجود والحساب الجاف gegablte هما نفس الشيء das selbes، هذا يعني ينتميان معاً، عندئذ يظهر السؤال الجدير بأن نضعه بحيث يصبح الوجود من جانب والحساب الجاف من جانب آخر في انتهاء معية*"[4]. هذا يعني أنه حتى الحساب في برودته وجفافه يمكنه أن يجد له موقعاً في فكر الوجود وإذا كان "*هناك اعتقاد غالب وشائع بأن التفكير – وقد صار ضرباً من ضروب الإحصاء والتمثل الاستدلالى – تم له التحرر من أي، نعم تحرر كاملاً. لكن حتى برودة الإحصاء، وحتى دقة التخطيط هما خاصيتان مميزتان للتناغم مع النداء*"[5]، أي نداء الوجود. ولكي يفهم الوجود على هذا النحو ينبغي القيام بقفزة، فمم سنقفز؟ وإلى أين ؟ خاصة وأننا نتكلم عن الأساس / العلة

(1) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P.151.

(2) Ibid., P.184.

(3) Ibid., P.174.

(4) Ibid., P. 175.

(5) هيدجر، مارتن: ما الفلسفة، المرجع السابق، ص 71، 72.

grund*"ألا نسقط مع هذه القفزة فيما لا قرار له bodenlose؟ نعم ولا؛ نعم بقدر ما لا نستحضر الوجود على أرض بمعنى الموجود، ولا بقدر ما نفكر في الوجود بوصفه وجوداً"* (1).

إن هيدجر يطمح إذنْ من وراء تلك القفزة أن نتجاوز أفق الميتافيزيقا الغربية، أفق الموجود، إلى الوجود، وفي هذا الأفق فقط يتسنى لنا أن نفكر في الوجود بما هو وجود، وبوصفه أيضاً علة*"إننا لا نفكر مطلقاً هنا في الوجود من الموجود، ولكننا نفكر فيه بوصفه وجوداً، وبالطبع بوصفه علة، هذا يعني لا بوصفه حساباً، ولا بوصفه سبباً، ولا بوصفه العقل، والعقل الأساسي"* (2)، وإنما بوصفه اللوجوس الذي يجمع ويوحد الأشياء، ويتيح لها أن تتفتح وتتبدى لتعرض نفسها في نور الوجود. ومن هذا المنطلق وحده يتسنى لنا التفكير في الوجود بوصفه وجوداً، ويتسنى لنا أيضاً معرفة الكيفية التي يكون بها البحث في المبادئ والعلل الاولى بحثاً في الوجود.

ولما كانت العلاقة بين الإنسان والوجود علاقة أصلية – بل هي العلاقة بأل التعريف – كان لابد لهيدجر أن يتناول علاقة الإنسان بالوجود في ضوء توحيده بين الوجود والعلة. وإذا كان هيدجر قد اعتبر أن الوجود بوصفه المبدأ هو أيضاً المقدّر؛ فقد تناول علاقة الإنسان بالوجود من هذه الناحية، فقال في ختام دراسته لمبدأ العلة عارضاً رأيه بفكرة اقتبسها من شذرة لهيراقليطس يقول فيها :إن*"قدر الوجود طفل يلعب. يلعب الشطرنج. الطفل هو المَلَكية(*)"* (3).

ويعلق هيدجر قائلاً إن*"قدر الوجود طفل يلعب، وهنا أيضاً أطفال كبار. إن الطفل الملكي الكبير هو الذي يجعل لعبه اللطيف سر اللعب الذي يأخذ الإنسان وعمره ويوضع في ماهيته... لماذا يلعب ... الطفل الكبير لعبة العالم؟ إنه يلعب لأنه يلعب... اللعب بدون لماذا؟"* (4)

---

(1) Ibid., P 185.

(2) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P.184.

(*) الترجمة العربية لهذه الشذرة: الزمان طفل يلعب لعبة الداما، وتدبير الحكم قائم بين يدى ذلك الطفل. انظر: هيراقليطس: جدل الحب والحرب، شذرة 52، ص 95.

(3) Ibid., P.188..

(4) Ibid., Loc. Cit..

وإذا ما سألنا هيدجر : من الأطفال الكبار؟ فلن نحصل على إجابة. أما إذا سألناه من الطفل الكبير؟ فلا شك أنه الوجود، *"الوجود بوصفه المؤسس ليس له علة، وهو يلعب بوصفه بلا علة ذلك اللعب، ويمرره بوصفه قدرنا وعلتنا."* [1]

فالوجود إذن – من وجهة نظر هيدجر – هو المؤسس والمقدر، وهو في الوقت ذاته يأخذنا إلى لعبه الذي يمارسه علينا دون أن يكون لذلك علة مفهومة أو سبب معقول. إننا نوجد بلا علة تبرر هذا النحو من الوجود دون غيره، أو تبرر زمن المجيء أو الانتماء إلى أب معين أو أم معينة، أو دولة أو ديانة ما.

ويبقي السؤال عما إذا كنا" *نحن المستمعين لمبادئ اللعب ندخل في اللعب، ونستسلم للعب، وكيف ندخل، وكيف نستسلم"* [2].فهل غير هيدجر من وجهة نظره التي عرضها في مبدأ الهوية، والتي تتحدث عن امتلاك الإنسان للوجود، وامتلاك الوجود للإنسان، بحيث أصبح الإنسان بمثابة لعبة للوجود؟ أم أن هذه تكمل تلك، بمعنى أن الإنسان يملك الوجود عندما يكون واعياً بمبادئ لعبة الوجود؟ يبدو أن هذا هو ما يقصده هيدجر، خاصة وأن معالجته للمبدأين جاءت في فترة واحدة.

وأخيراً تبقى نقطة جديرة بالإشارة، وهي أن هيدجر – وهو المهتم بعلاقة الزمان بالوجود، ورغم أن العلة ترتبط بالزمان – لم يتناول علاقة العلة بالزمان، ولم يشر إليها من قريب أو من بعيد؛ وذلك لأن هيدجر يرى أن الموجود الزماني هو الإنسان وحده ، أما باقي الموجودات والحوادث والوقائع فإنها وإن كانت تقع في الزمان إلا أنها ليست زمانية إلا بقدر ما ترتبط بالإنسان.

ومما لا شك فيه أن هيدجر قد استطاع أن يوضح على نحو أصيل – وربما للمرة الاولى في تاريخ الفلسفة – كيف يكون البحث في المبادئ والعلل الاولى بحثاً في الوجود. وإذا كان أرسطو قد أشار إلى ذلك، بل وعرف الحكمة بأنها معرفة نظرية بالمبادئ والعلل الاولى فالواقع أن أرسطو لم يوضح على نحو دقيق كيف يكون

(1) Ibid., Loc. Cit..

(2) Ibid., Loc. Cit..

البحث في المبادئ والعلل الاولى بحثاً في الوجود، بل إنه *"عرّف ضمناً (مبدأ) الهوية"* [1]، ولم يعرفه على نحو صريح. وفيما يتعلق بمعالجته (مبدأ العلة) فمما لا شك فيه أن "أرسطو كان يخلط في الطبيعة والميتافيزيقا في المواضع التي تحدث فيها عن العلة ؛ بين العلة والمبدأ دون أن يوضح أن ثمة فرقاً شاسعاً بين الاصطلاحين" [2]. *ومن ناحية أخرى فإن أرسطو كان يرى أنه "كثيراً ما تكون العلاقة بين العلة والمعلول علاقة بين وسيلة وغاية"* [3]، ولا يمكن أن تفهم العلاقة بين الوجود (العلة) والموجود (المعلول) على هذا النحو.

---

(1) محمد مهران رشوان: المدخل إلى المنطق الصوري ، المرجع السابق، ص 36.

(2) مصطفي النشار : المرجع السابق، ص 239.

(3) فال ، جان: طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ، ص 197.

الخاتمة

لا شك أن هيدجر قد استطاع من خلال نقده الميتافيزيقا الغربية، أن يكشف على نحو دقيق وأصيل عن ناظمة العقد التي تجمع كل تاريخ الميتافيزيقا الغربية، من أفلاطون حتى نيتشه، ألا وهي البحث في الموجود ونسيان الوجود، وعلى الرغم من أن معالجته لهذا الموضوع جاءت في كتب متعددة وعلى فترات متباعدة إلا أنها تتكامل رواية كلية لتاريخ الفلسفة.

وإذا كان هيدجر قد استخدم التفسير كوسيلة لقراءة التراث الميتافيزيقي الغربي، فمن وجهة نظر الباحث، أنه كان موضوعياً إلى حد كبير، وكل ما يمكن أن يؤخذ عليه هو أنه كان متعاطفاً مع كانط لدرجة جعلته يتغاضى عن اعتبار كانط أن الميتافيزيقا الممكنة هي ميتافيزيقا النقد، فحاول جاهداً التماس الشعاع الخافت والمتباعد، كما سماه، للوجود عند كانط، في حين اتخذ موقفاً متشدداً مع هيجل، واعتبر فلسفته تقف على طرف النقيض مع الفلسفة اليونانية القديمة. كما اعتبر فلسفته أفضل نموذج يعبر عن الشكل المكتمل والنهائي لميتافيزيقا التصور.

وعلى الرغم من أن هيدجر يتخذ موقفاً نقدياً من تاريخ الميتافيزيقا الغربية ابتداءً من أفلاطون إلا أنه فيما يتعلق بآراء بارمنيدس وهيراقليطس لم يأخذ عليهما مأخذاً واحداً بل ينزلهما منزلة التقديس الذي يتطلب الذود عنه ضد من يسيئون فهمه.

أما فيما يتعلق بتحليل هيدجر للخاصيات الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني، فلا شك أن هذا التحليل يكشف عن أصالة شديدة في هذا المضمار، فحين اعتبر هيدجر أن الوقائعية هي الخاصية الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني، والتي تشكل ما يمكن تسميته بالمواقف الحدية التي لا حيلة للموجود الإنساني على دفعها، وإنما يمكنه تجاوزها، واعتبر أن الحالة الأساسية في هذا الخاصية هي النظر إلى وجود الموجود الإنساني، على أنه وجود في العالم يتعرف على الموجودات الأخرى عبر استخدامه واستعماله لها، أو اتخاذها موضوعاً لاهتمامه، فإنه أحدث تحولاً جذرياً في نظرية المعرفة آن ذلك، والتي تعطي الأولوية للذات على الموضوع،

وإن لم يجعل الموجود الإنساني موجوداً كباقي الموجودات، وإنما يتميز عنهـا بقدرتـه من أخص خصائصها الكشف عن سكن الوجود في الإنـسان، وسـكن الإنـسان في الوجود، وهذه الخاصية تتـيح للإنـسان أن ينـشئ ويهـب الوجـود سـواء بإظهـاره للموجود في نور الوجود عن طريق الفعل الذي يعد أحـد وسـائل كـشف حجـب الموجود وانتزاعه من التحجب على نحوما يحدث في التقنية حينما تبرز الآلة أو الأداة أو الموجود المعد ليظهر في نور الوجود، أو باللغة التي يوليها هيدجر اهتماماً أكبر من الفعل، وحين يتغافل الإنسان عـن تلبيـة نـداء الوجـود ويغـرق في ظـلام الحـاضر ويجعله شغله الشاغل يسقط في الحاضر، وهذه هـي الخاصـية الأنطولوجيـة الثالثـة للموجود الإنساني، وهي السقوط المعنية بتحليل الوجود غير الأصيل، والذي يعـد نتيجة طبيعية لاستغراق الإنسان في أنماط الحياة الاستهالكية.

وعندما اعتبر هيدجر أن الموجود الإنساني هو وحـده المـسؤول الأول والأخـير عن جعل وجوده أصيلاً أو غير أصيل، ورفض كل محاولة لتأصيل الوجود الإنساني تأتي من الخارج، فإنه وجه انتباهنا إلى حقائق كثيراً ما غابت عنـا وكثـيراً مـا نتغافـل عنها.

وإذا كان الـبعض قـد هـاجم بـشدة نقـد هيـدجر الـذي وجهـه لأنـماط الحيـاة الاستهلاكية، حياة كل يـوم، التـي تـدور كـالرحى بـلا هـدف ولا غايـة، فتـسلب الإنسان وجوده وتضيع عمره سدى، فلا شك أن فهم هيدجر الفهم الصحيح يدرأ عنه هذه التهم، لأن هيدجر يهيب بكل منا أن يكون ذاته، ومن ثم فهـو لا يـصطفي فئة بعينها، ولا يوجه حديثه إلى فئة بعينها، كما أنه لا ينتقد كـل أنـماط الحيـاة، وإنـما ينتقد حالة وجود بعينها، وإذا أصبح كل منا ذاته، وإن كـان ذلـك غـير ممكـن عـلى أرض الواقع، بل حتى على مستوى الفكر، طالما أن الوجود غـير الأصـيل إمكانيـة وجود الموجود الإنساني، وكل ما هنالك أنه يمكن تقليلها، فسوف تتلاشى إمكانيـة الوجود غير الأصيل، أو على الأقل تتضاءل.

أما فيما يتعلق بتناول هيدجر لمفهوم الزمان فإن هيدجر يكـشف لنـا في معالجتـه الزمانية الأصيلة وغير الأصيلة، عن جانب آخر من أصـالته التـي تتعـدد أوجههـا، خاصة عندما جعل التوقع والانتظار تعبيراً عن عدم الأصالة.

وعندما أعطى هيدجر المستقبل الصدارة في فهمه للزمانية فإنه استفاد بشكل أو بآخر من التصور المسيحي للزمان، وإن اختلف عنه في التناول، وقد استطاع هيدجر بإدخال مفهوم الزمانية تجاوز إشكالية"الآن" عند أرسطو، فأصبحت ظواهر الزمان الثلاث: المستقبل، والحاضر، وماكان، تتعاصر وتتزمن في بعضها البعض، وذلك على عكس تصور الآنات التي تبدوا أشتاتاً لا علاقة بينها. ومحاولة هيدجر الربط بين الزمان والوجود لها أصولها اليونانية القديمة، وجدة هيدجر في اعتباره الزمان امتداداً يتيح للوجود الأفق الذي فيه يهب هبته. وحديثه عن البعد الرابع للزمان، يلمح الباحث فيه محاولة لتجاوز هيجل في الفلسفة أوثالوث المسيحية لتأسيس رباعية خاصة، ويكرر هيدجر ذكر هذه الرباعية في مواضع أخرى من أبحاثه الفلسفية كما في تحويرات الوجود الأربعة، والرباع الذي يشكل وحدة الشيء ويجعله شيئاً.

وفيما يتعلق بتناول هيدجر للبحث في الوجود بما هو وجود، أي دون النظر إلى الموجود، فلا شك أن هيدجر قد نجح إلى حد كبير في إلقاء المزيد من الضوء على مفهوم الوجود، الذي يدهش المرء لنسيان الحديث عنه وغيابه سواء عند فلاسفة العصور الوسطى أو فلاسفة العصر الحديث أو في الفلسفة المعاصرة، من خلال تحويرات مختلفة كمعالجته لمفهوم اللاشيء وتحديدات الصيرورة والظاهر والتفكير والواجب.

بيد أن وصف هيدجر للوجود بأنه المبدئ والمقدر وما يهب، وبأنه العلة التي تبقى بلا علة من شأنه أن يجعل الله مفهوماً خاوي الوفاض، كما أن اعتباره أن الموجود طفل يلهو، هذه الفكرة التي يحاول طرحها من خلال شارة هيرقليطس، وإن كانت غير مقبولة عقلاً، فإنها لا تعطي تبريراً لأولئك الذين اعتبروا حديثه عن اللاشيء يدعو إلى نزعة عدمية هدامة، لأن ذلك ينم عن سوء فهم لفلسفة هيدجر التي هي أبعد ما تكون عن ذلك.

أما فيما يتعلق بتناول هيدجر لمبدأي الهوية، والعلة فقد أوضح هيدجر على نحو دقيق كيف يرتبط البحث في المبادئ والعلل الاولى بالبحث في الوجود بما هو وجود للمرة الاولى في تاريخ الفلسفة، وإذا كان أرسطو قد أعلن أن مبادئ الفكر

الأساسية، هي مبادئ للفكر وللوجود، فالواقع أن أرسطو لم يكشف على نحو دقيق كيف يكون ذلك، وقد تميز هيدجر بمعالجته المستفيضة للمبدأين، وأوضح أنهما، أي مبدأي الهوية والعلة، قد تم توطيدهما داخل إطار الميتافيزيقا الغربية لخدمة البحث في الموجود، في حين أنهما وإن كانا من إبداع ميتافيزيقا الموجود، إلا أنهما يتحدثان عن الوجود وليس عن الموجود، بيد أنه من الملاحظ أن معالجة هيدجر لمبدأ الهوية، لا تزال تحظى بحضور واضح للإنسان الذي مهما قال عنه هيدجر فما هو إلا موجود.

وإذا كان هيدجر قد كثر حديثه في الفترة الأخيرة من حياته عن السر والتخلي، فالواقع أن هيدجر لم يتجه بالبحث في الوجود اتجاهاً صوفياً كما ذهب إلى ذلك البعض متخذين سنداً لهم من مؤلفات هيدجر المتأخرة خاصة *"اعتزل وطريق العقل"* .

كما أن حديث هيدجر عن السر بدأ في وقت مبكر من فلسفته، وعلى وجه التحديد في محاضرته في *"ماهية الحقيقة"* التي ألقيت عام 1930.

ومن ناحية أخرى، فإن حديثه عن السر والتخلي في مؤلفاته المتأخرة، يتعاصر تماماً مع محاضرته *"الزمان والوجود"* التي كرسها للحديث عن الوجود بوصفه حضوراً، وتعد من أعمق ما كتب في هذا الموضوع، كما يرفض الباحث ما ذهب إليه جان فال في مقاله من *"تاريخ الوجودية"* ، أن هيدجر قد حاول في مؤلفاته المتأخرة إنشاء نوعاً من الفلسفة الأسطورية، وأن فلسفة هيدجر تتألف من عدد من العناصر المتنافرة.

ومن ثم فإن الباحث يرى أن البحث في الوجود، سواءً بوصفه وجود الموجود، كما تناوله هيدجر في مؤلفاته الاولى، أو بما هو وجود على نحو ما نادى بذلك في مؤلفاته المتأخرة، واعتبره ضرورة يمليها التفكير في الوجود بما هو وجود، ظل هو الشغل الشاغل لهيدجر طوال حياته، ولعل فرضية البحث بعد كل هذا تكون قد تأكدت.

ملخص الرسالة

يحاول هذا البحث أن يثبت أن الميتافيزيقا الغربية، من وجهة نظر هيدجر، ابتداءً من أفلاطون حتى نيتشه هي ميتافيزيقا الموجود، وأن فلسفة هيدجر فلسفة للوجود، وليست فلسفة وجودية، لأجل ذلك قام الباحث بعرض رؤية هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا الغربية بوصفه تاريخاً لنسيان الوجود، والتمركز حول الموجود، من خلال عرض موقف هيدجر النقدي لبعض الفلاسفة ممن كان لهم دول مؤثر في تاريخ الميتافيزيقا، ثم حاول إثبات أن السؤال المحوري في فلسفة هيدجر هو السؤال عن الوجود، بادئاً بعرض تحليل هيدجر للخاصيات الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني بوصفها خطوة ضرورية قبل البحث في الوجود بما هو وجود الموجود، وأتبع ذلك بعرض رؤية هيدجر للزمان بوصفه أفقاً للوجود، سابقاً هذا العرض بموقف هيدجر النقدي لتصورات الزمان في الدين والعلم والفلسفة.

وأخيراً قام الباحث بعرض تناول هيدجر للبحث في الوجود بماهو موجود، بوصفه للتوجه الأخير لهيدجر، الذي بدأ يتشكل ابتداءً من محاضرته ما الميتافيزيقا؟ وأكد هذا التوجه الأخير بعرض بحث هيدجر في المبادئ والعلل الاولى بوصفه بحثاً في الوجود بما هو موجود، وخلص الباحث من هذا العرض إلى النتائج التالية:

1- إن هيدجر استطاع الكشف عن ناظمة العقد لتاريخ الميتافيزيقا الغربية عندما اعتبرها ميتافيزيقا ذات نزعة ذاتية جعلت شغلها الشاغل الموجود، واعتبرت كل ما عداه لا شيء، ولذلك نسيت البحث في الوجود،

2- إن هيدجر من خلال تحليل الخاصيات الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني كشف عن العلاقة الحميمة بين الإنسان والعالم، فالإنسان يتعرف على العالم وسائر الموجودات عبر استخدامه واستعماله لها، وجعلها موضوعاً لاهتمامه، لا بوصفه ذاتاً تتعرف على الموضوع.

كما أوضح مسؤولية الإنسان عن ضياع وجوده الأصيل بانغماسه في أنماط الحياة الاستهلاكية، وأوضح أيضاً أن الوجود يتمتع بالأولوية المطلقة على الموجود.

3- إن الزمان عند هيدجر إنساني الطابع، وهو كل مترابط يتعاصر فيه الماضي (ما كان) والحاضر والمستقبل، وليس آنات متفرقة، وبوصفه ذاتاً فهو الامتداد الذي يتيح الوجود أ، يهب هبته.

4- أن هيدجر استطاع ببحثه في الوجود بما هو موجود أن يلفت انتباهاً للفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وأن يعيد البحث في الوجود بما هو موجود مرة أخرى إلى دائرة الضوء، من خلال تناوله للعديد من المفاهيم كـ"*اللا شيء*" والصيرورة والظاهر والتفكير والواجب.

5- إن هيدجر استطاع من خلال بحثه في مبدأي الهوية والعلة، أن يوضح على نحو دقيق لأول مرة في تاريخ الفلسفة كيف يكون البحث في المبادئ والعلل الاولى بحثاً في الوجود.

أولاً : المصادر الأجنبية

١- مؤلفات هيدجر بالألمانية:

Heidegger, Martin:

* Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, 1977.

* Platons Lehre von der Wahrheit, A. Frank AG Verlag, Bern, 1947.

* Über den Humanismus? *"Brief an Jean Beaufret"*, Paris,inhalt in Überlieferung und Auftrage, A. Franke AG.Verlag, Bern, 1947.

* Holzwege, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1950.

* Vortrage und Aufsatze, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1954.

* Vom Wesen des Grundes, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1955.

* Was ist Das-Die Philosophie?, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1956.

* Der Satz der Identität, Identität und Differenz, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1957.

* Identität und Differanz, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1957.

* Der Satz vom Grund, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1957

* Glassenheit, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1959.

* Der Europaische Nihilismus, inhalt in Nietzsche, Band 1, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1961.

* Die Metaphysik als geschichte des seins, inhalt in Nietzsche Band 1, Gunther Neske Verlag, Pfullingen, 1961.

* Nietzsches Metaphysik, inhalt in Nietzsche, Band.1, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1961.

* Die SeinsGeschichteliche Bestimmung des Nihilismus, inhalt in Nietzsche Band 1, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1961.

* Der Feldweg, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1962.

* Die Frage Nach Dem Ding, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962.

* Kants these Über das Sein, Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1963.

* Was ist Metaphysik? Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1965.

* Wegmarken, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1967.

* Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, inhalt in Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen ,1969.

* Zeit und Sein, inhalt in Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.

* Der Zeitbegriff in der Geschichts Wessenschaft, inhalt in Fruhesche-schichthriften, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1972.

* Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1976.

* Zur Sein Frage, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1977.

* Metaphysische AnfangsGrunde der Logik im Ausgang von Leibniz, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1978.

* Prolegomena zur Geschicht der Zeitbegriffs, Gesamtausgabe, Band 20, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1979.

* Aristoteles Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 33, Vittorio

Klostermann Verlag, Frankfurt, 1981.

* GrundBegriffe, Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1981.

* Kant und das problem der Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1982.

* Die GrundBegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe, Bands 29-30, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1983.

* Ontologie, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1988.

Der Begriff der Zeit, With translation to English by William Mcneil, Max Niemeyer Verlag, Tübingen ,1989 & Blackwell LTD, Basil, 1992.

2- الترجمات الفرنسية لكتب هيدجر

* Concepts Fondamentaux, traduit par Pascal David, Gallimard, Paris, 1985.

* De L'essence de la Liberte Humaine, traduit par Emanuel Martineau Gallimard, Paris, (W-D).

* Essais et Conferences, traduit par Andre Preau, Gallimard, Paris, 1958.

* Les problems Fondamentaux de la Phenomenologie, traduit par Jean Francois Courtine, Gallimard, Paris, (W-D).

* La Phenomenologie de l'esprit de Hegel, traduit par Emanuel Martineau Gallimard, Paris, (W-D).

3- الترجمات الإنجليزية لكتب هيدجر

* An Introduction to Metaphysics,translated by Ralph Manheim,Yale University Press, New Haver,1959

* Essays in Metaphysics, Identity and Difference, translated by Kurt, F. Leidecker. Philosophyical library, inc. NewYork, 1960.

* Early Greek Thinking, translated by David Farrell & Frank Capuzze, Harper&Row,1967.

* The Natural of Language, translated by Peter D.Hertz, Harper & Row, NewYork, 1971.

* On The Way to Language, translated by Peter D.Hertz, Harper & Row, NewYork, 1971.

* The End of Philosophy, translated by Joan Stambaugh, Souvenir Press, London, 1975.

* Being and Time, translated by John Mcquarrie & Edward Robinson, Oxford, U.K. & Cambridge, USA, 1992.

* The Metaphysical Foundation of Logic, trakslated by Michael Heim, Indiana University Press, Bloomington and Indiana polis.

* On Time and Being, translated by Stambaugh, Harper & Rcw, NewYork (W-D).

ثانياً المراجع الأجنبية

1- مؤلفات عن هيدجر بالألمانية

* Gadamer, H.G., Und Ander *"Heidegger"*, Karl Alber Verlag, Freiburg, Munchen, 1977.

* Günter Figal, Heidegger zur Einführung, Junius Verlag,

Hamburg,1992

* Herrmann, Friedrich, wilhelem, Subjekt und Dasein, interpretation zu Sein und Zeit, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt,1985 .

* Martin, Raine, Heidegger Lesen, Wilhelm Fink Verlag, München 1991.

* Ott, Hugo, Martin Heidegger ünterwegs zu Seiner Biogrophie, Campus Verlag, Frankfurt& New York, 1992.

* Pöggeler, Otto, Der Denkweg Martin Heidegger, Gunther Neske Verlag, Pfullingen, 1990.

* Steiner George, Martin Heidegger, Carl Hanser Verlag, (W-D).

2- مؤلفات عن هيدجر بالفرنسية والإنجليزية

* Walter, Biemel, Martin Heidegger: An illustrated Study translated by J. L. Mehta. Routledge&Kegan Paul London & Henley, 1977.

* Corvez, Maurice, La Philosophie de Heidegger, Press Universitaire de France, Paris,1961 .

* Hans-Georg Gadamer, Heidegger's Ways translated by John W. Stanley State University of New York, Press 1994.

* Mehta, J.L., The Philosophy of Martin Heidegger,Harper Lorchbook, New York& London,1971.

* William J. Richardson, Heidegger through Phenomenology to Thought, Netherland: The Hague, Martinus Nijhoff, 1967.

3- مراجع أجنبية عامة

* Aristotle, The Metaphysics, translated by Hugh Tredennik,

M.A.William Heinemann LTD, London, 1963.

* Hegel, Wissenschaft der Logik, Erst teil Felixmeiner, Leipzig, 1932, Band I – II.

* Heinemann, F.H., Existentialism and Modern Predicamen, M.A.PH.D., (W-D).

* Husserl, Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology, translated by W.R.Boyce, Gebson Allen & Unwin, London , 1958 .

* Kant, Critique of Pure Reason, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan and Co – Limited, 1950.

Philosophycial Review, Years, 1957 ,1958 ,1966 , April, 1981, July, 1982 - October, 1982 - July, 1984 - October, 1986 - July, 1991 - October, 1991 - April, 1995 January, 1998 .

ثالثاً - المصادر العربية

مؤلفات هيدجر المترجمة للعربية

هيدجر، مارتن:

* ما الفلسفة؟ - ما الميتافيزيقا ؟ - هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل ود. محمود رجب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1974.
* مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت : 1991، ط 1.
* نداء الحقيقة، ويشمل : (ماهية الحقيقة ـ نظرية أفلاطون عن الحقيقة أليثيا هيراقليطس ـ الشذرة السادسة عشرة)، ترجمة د.عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1977.
* رسالة في النزعة الإنسانية ، ترجمة عبد الهادى مفتاح ، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 11، سبتمبر 1998.
* مسألة التقنية ، ترجمة د. فاطمة الجيوشى، ضمن كتاب الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 1998.

رابعاً - المراجع العربية

1- كتب عن هيدجر بالعربية

د. صفاء جعفر:

* الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، منشأة دار المعارف بالأسكندرية ، 2000.

* مجاهد عبدالمنعم: هيدجر راعي الوجود، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1983.

2- المراجع المترجمة للعربية

أرسطوطاليس:

* الطبيعة ، جـ 1 ، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة النشر، القاهرة : 1964.

أفلاطون:

* جمهورية أفلاطون ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة: 1985.

برجسون، هنري:

* التطور الخالق ، ترجمة د. محمد محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة: 1984.

برهييه، إميل:

* تاريخ الفلسفة، أجزاء (1- 4- 5)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت:1982-1983.

بوبنر ، روديجر:

* الفلسفة الألمانية ، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1988.

بوشنسكي، إ.م.:

* الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، عدد165، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت : 1992.

جاكوبي، راسل:

* نهاية اليوتوبيا، ترجمة فاروق عبدالقادر، سلسلة عالم المعرفة، عدد269، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: 2001.

جوليفييه، ريجيس:

- المذاهب الوجودية من كيركيجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة: 1966.

جيجن، أولف:

* المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة:1976.

جيلسون ، أتين:

* روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 1982.

داستور، فرانسواز:

* هيدجر والسؤال عن الزمان، ترجمة د. سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت: 1993.

ديكارت ، رينيه:

* التأملات في الفلسفة الاولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: 1974.

راسل، برتراند:

* تاريخ الفلسفة الغربية، جـ 3(الفلسفة الحديثة) ، ترجمة د.محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1977.

سارتر، جان بول:

* تعالي الأنا موجود، ترجمة د. حسن حنفى، دار التنوير للطباعة

والنشر، بيروت : 1982.

* الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبدالمنعم الحفني، الدار المصرية ، القاهرة : 1964.

ستيس، ولتر:

* تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1984.
* فلسفة هيجل، المجلد الأول (المنطق وفلسفة الطبيعة)، ط 3، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت : 1983.

شتروفه فولفجانج:

* فلسفة العلو ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ، مكتبة الشباب ، القاهرة: 1975.

شورون، جاك:

* الموت في الفكر الغربي، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة ، عدد 76، ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت : 1984.

فال، جان:

* طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة: 1967.
* الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة: (د-ت).

كامو، ألبير:

* الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، سلسلة زدني علماً، بيروت: 1983.

كانط، إيمانويل:

* تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة : 1980.
* مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة : 1968.

كولينز، جيمس:

- الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب، القاهرة : 1973.

ليبنتز جوتفريد فيلهلم :

- المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 1978.

ماكوري، جون:

* الوجودية، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت: 1982.

يرولوبونتي، موريس:

* تقريظ الفلسفة، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت : 1983.

نيكلسون، إيين، وآخرون :

* فكرة الزمان عبر التاريخ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد 159، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .

نيتشه، فريدريك:

* الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت : 1983.
* أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: 1983.
* هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، المكتبة الثقافية ، بيروت : (د – ت).

هوكنج ، ستيفن :

* تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء،

ترجمة د. مصطفي إبراهيم فهمي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة: 1990.

هيجل، جورج فيلهلم:

* موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1985.
* علم ظهور العقل، ترجمة د. مصطفي صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت : (د – ت).

هيراقليطس:

* جدل الحب والحرب ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1980.

وسينوبوس، لانجلوا:

* المدخل إلى الدراسات التاريخية ، نشر ضمن كتاب النقد التاريخى، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية، القاهرة : 1970.

3- مراجع عربية

ابن رشـــد:

* تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة : 1980.
* فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار المعارف، القاهرة : 1983.

د.أحمد عبدالحليم عطية:

* فلسفة القيم عند نيتشه، مقال في أوراق فلسفية (كتاب غير دورى) ، ع2، 2000 .
* محاضرات في علم الأخلاق، دار الثقافة العربية، القاهرة : 2001.

د.إمام عبد الفتاح:

* المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف ، القاهرة : 1969.
* دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 1985.
* الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1986.

د. حسن حنفي:

قضايا معاصرة ، ج 2 ، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة: (د- ت).

د. زكريا إبراهيم:

* دراسات في الفلسفة المعاصرة، جـ 1، مكتبة مصر ، القاهرة : 1987.
* كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة : 1987.

د. زكي نجيب محمود:

* المنطق الوضعي، جـ 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: 1981.

د. سعيد توفيق:

* الخبرة الجمالية ، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 2001 .
* مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 2002.

د. عبد الرحمن بدوى:

* الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، ط 2 ، القاهرة : 1955.
* دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة ، بيروت: 1973.
* نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت : 1975.

د. عبد الغفار مكاوي:

* مدرسة الحكمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1967.
* شعر وفكر، (دراسات في الفلسفة والأدب)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة : 1999.

د. فؤاد زكريا:

* التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 3، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط 3 ، الكويت : 1988.

د. محمد ثابت الفندي:

* مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت: 1974.

د. محمد مهران رشوان:

* مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،

القاهرة : 1984.

* مقدمة في المنطق الرمزي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1987.

* المدخل إلى المنطق الصوري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة: 1998.

د. محمود رجب:

* الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة: 1986.

* الاغتراب ، دار المعارف ، ط.2 ، القاهرة : 1986.

* مشكلات فلسفية، القاهرة : 2000.

د. مصطفي النشار:

* نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة : 1986.

د. يحيى هويدي:

* دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر التوزيع، القاهرة : 1968.

د. يمنى طريف الخولي:

* الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1999.



الفهرس

الفصل الثالث

الزمان بوصفه أفقاً للوجود

الفصل الرابع

البحث في الوجود بما هو وجود

الفصل الخامس

البحث في المبادئ والعلل الاولى بوصفه بحثاً في الوجود

الوجود والموجود

مارتن هيدجر

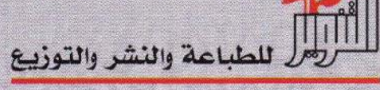
تأمل هذه الدراسة إثبات أن فلسفة هيدجر فلسفة وجود أكثر من كونها فلسفة وجودية، وذلك من خلال تناول هيدجر البحث في الوجود الإنساني، بوصفه مدخلاً ضرورياً للبحث في الوجود بما هو موجود، هذا النمط من البحث الذي يعد محور فلسفة هيدجر، منه مبدأ كل دروبها وإليه تؤوب.

كما تهدف هذه الدراسة إلى إثبات أن هيدجر أكمل مشروعه لتقويض تاريخ الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون حتى نيتشه، بوصفها ميتافيزيقا الموجود، أي أنها ميتافيزيقا تتمركز حول الموجود ولا تؤمن إلا بما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين.

وإيمانها المطلق بالموجود واعتقادها في أنه الشيء الوحيد الذي يجب أن توليه عنايتها، جعلها تغفل عن البحث في الوجود بما هو وجود، وهذا ما جعلها تصل إلى العدمية المطلقة.

كما تهدف هذه الدراسة إلى إثبات أن هيدجر قد كتب بالفعل الفصل الثالث من القسم الأول من كتابه الرئيسي الوجود والزمان.

مارتن هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) فيلسوف إلماني، يوصف من قبل المنصفين له بأنه مفكر شديد الأصالة، ويعد كتابه الزمان والوجود علامة رئيسية في تاريخ الفلسفة.



بيروت - هاتف -٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧- ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: kansopress@yahoo.com
توزيع دار الفارابي